



idei | filozofie | spiritualitate | eseu

ALAN WATTS

TOTUL E TOT

și alte eseuri despre zen și experiența spirituală

Alan Watts (1915–1973), orientalist, filozof, eseist, s-a născut în Marea Britanie, dar a trăit mai ales în Statele Unite ale Americii. Teolog ca pregătire (master și doctorat în teologie), a fost foarte devreme atras de Orient, cu precădere de budismul zen (chan, în variantă chineză), relevant în acest sens fiind faptul că prima sa carte, *The Spirit of Zen*, a fost scrisă la vârsta de douăzeci de ani. După ce a ajuns în Statele Unite, în 1938, a lucrat ca editor, consilier pe probleme de religie și profesor universitar, ținând nenumărate conferințe și cursuri pe diverse teme din sfera religiei și filozofiei comparate. A ocupat diverse funcții oficiale, printre altele și pe cea de decan al Academiei Americane de Studii Asiatice din San Francisco.

Printre cele peste 20 de cărți scrise de Alan Watts se numără: *The Spirit of Zen*, *The Legacy of Asia and Western Man*, *The Theologia Mystica of St. Dionysius*, *Zen, Easter – its Story and Meaning*, *The Supreme Identity, Myth and Ritual in Christianity*, *The Way of Liberation in Zen Buddhism*, *The Way of Zen (Calea Zen, Humanitas, 1997, 2012)*, *Nature, Man, and Woman*, *Psychotherapy East and West*, *The Two Hands of God*, *Beyond Theology: The Art of Godmanship*, *The Art of Contemplation*, *Tao: The Watercourse Way* (în colab. cu Al Chung-hang Huang; *Dao: calea ca o curgere de apă*, Humanitas, 1996, 2014).

Alan Watts

*This Is It and Other Essays on Zen and Spiritual Experience*

Copyright © 1958, 1960 by Alan W. Watts

This translation published by arrangement with Pantheon Books, an imprint of The Knopf Doubleday Group, a division of Random House, LLC. All rights reserved.

Foto copertă © Adrian Gilfillan | Dreamstime.com

© Humanitas, 2014 (ediția print)

© Humanitas, 2014 (ediția digitală)

ISBN: 978-973-50-4677-4 (epub)

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51

[www.humanitas.ro](http://www.humanitas.ro)

Comenzi online: [www.libhumanitas.ro](http://www.libhumanitas.ro)

Comenzi prin e-mail: [vanzari@libhumanitas.ro](mailto:vanzari@libhumanitas.ro)

Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

ALAN WATTS

TOTUL E TOT

și alte eseuri despre zen și experiența spirituală

Traducere din engleză de  
IOANA MIRUNA VOICULESCU

*Lui Ann, fiică și dansatoare, cu drag*

# Cuprins

## TOTULE TOT

Prefață

I. Totul e tot

II. Instinct, inteligență și angoasă

III. Zenul și problema controlului

IV. Zen beat, zen square și zen

V. Spiritualitate și senzualitate

VI. Noua alchimie

Bibliografia lucrărilor lui Alan W. Watts

## *Prefață*

DEȘI LE-AM SCRIS ÎN MOMENTE DIFERITE, PE parcursul ultimilor patru ani, eseurile din volumul de față au un miez comun: experiența spirituală sau mistică și raportarea acesteia la viața materială obișnuită. Scriind această frază, devin imediat conștient că am folosit cuvintele nepotrivite; și totuși, nu am o alternativă mai bună. Cu conotațiile lor religioase evidente, spiritualul și misticul trimit la o lume nepământească, eterică, în opoziție cu lumea materială, practică și cât se poate de banală. Scopul acestor eseuri este tocmai să demonstreze eroarea logică ascunsă de această opoziție, să arate că spiritualul nu există separat de material, și nici extraordinarul – separat de ordinar. Înainte de toate, trebuie să ne dezbrăcăm de obiceiurile de limbaj și gândire prin care menținem delimitarea celor două și să vedem că asta – imediatul, cotidianul și experiența prezentă – este „tot ceea ce este“, scopul ultim, și singurul, al existenței universului. Înțelegerea faptului că cele două planuri sunt în realitate unul ne parvine însă într-o stare de conștiință greu de definit, dar relativ frecventă, care a constituit obiectul fascinației mele neîntrerupte încă de la vârsta de șaptesprezece ani.

Nu sunt nici predicator, nici reformator, căci scriu și vorbesc despre acest mod de a vedea lucrurile cu aceeași plăcere cu care cânt în baie sau mă bălăcesc în mare. Nu îmi asum vreo misiune și nici nu îmi propun să convertesc pe nimeni; dar sunt convins că dacă această stare de conștiință ar deveni universală aiurelile prețioase care de obicei trec drept treburi serioase în lumea noastră s-ar topi într-un hohot de râs. Am vedea imediat că idealurile înalte pentru care ne omorâm între noi și ne înregimentăm unii pe alții nu sunt altceva decât surogate abstracte și lipsite de fond ale minunilor care se petrec neabăgate în seamă peste tot în jurul nostru. Și nu mă refer doar la minunile evidente ale naturii, ci și la însăși realitatea copleșitor de neverosimilă a propriei noastre existențe. Nu cred nici o clipă că o astfel de trezire ar duce la pierderea energiei sau responsabilității sociale. Dimpotrivă, jumătate din plăcerea trezirii – deși infinitatea nu comportă jumătăți – constă în a o împărtăși cu ceilalți, iar, cum spiritualul nu se poate separa de material și invers, asta înseamnă să împărtășești nu doar viața și lucrurile, ci și înțelegerea ta despre lume. Posibilitatea trezirii depinde însă în întregime de existența viziunii transformatoare, și nu de vreun îndemn sau apel la sentimentul nostru de vinovăție atât de stăruitor, dar atât de necreativ. Mai mult, dacă viziunea ar izvorî din acest sentiment de vinovăție, ea și-ar pierde orice semnificație.

Căci, oricât de contradictoriu ar suna, după părerea mea, cea mai profundă experiență spirituală nu se poate naște decât în momentele în care egoismul este atât de desăvârșit, încât se transcende, cu alte cuvinte, trebuie să atingi fundul ca să te ridici la suprafață. Ceea ce explică poate de ce Isus prefera compania cârciumarilor și a păcătoșilor în locul celei a virtușilor și persoanelor respectabile. Să îți accepți propriul egoism, fără să te iluzionezi că ai putea să fii altfel, este un prim pas; căci omul care nu este croit dintr-o bucată se află într-o stare de paralizie perpetuă, din cauză că încearcă să o apuce în două direcții diferite în același timp. Cum spune un proverb turc: „Cine doarme pe podea nu cade din pat.“ Astfel, abia când înțelege că până și căința sa este păcătoasă, păcătosul are șansa „să-și vină în fire“ pentru prima oară și să fie integru. Prin trezire



spirituală înțeleg procesul dificil care duce treptat la înțelegerea faptului că totul este cât de rău poate fi, doar pentru a o transforma brusc în înțelegerea faptului că totul este cât de bine poate fi. Sau, mai exact, că totul este cât de „tot“ poate fi.<sup>1</sup>

Numai două dintre eseurile care urmează au fost publicate anterior: „Zenul și problema controlului“ și „Zen beat, zen square și zen“<sup>2</sup>. Cel dintâi a apărut în primul număr al revistei *Contact*, iar cel de-al doilea – în numărul din vara anului 1958 al *The Chicago Review*, o formă dezvoltată a acestuia fiind publicată ulterior ca broșură separată de City Lights Books din San Francisco. Doresc să le mulțumesc editorilor și editurilor menționate pentru permisiunea de a include cele două eseuri în acest volum.

Dat fiind caracterul mai degrabă personal și, indirect, autobiografic al celor mai multe dintre aceste eseuri, mi s-a părut potrivit să includ și o bibliografie a cărților și a celor mai importante articole pe care le-am scris până în prezent.

San Francisco, 1960

ALAN W. WATTS

### Note

1. Ultima frază a paragrafului conține ideea care leagă cele șase eseuri ale cărții de față. Conform filozofiei lui Alan Watts, noi oamenii, ca individualități, alături de toate celelalte entități vii și ne-vii din univers, suntem manifestări ale aceleiași unități, facem parte din același tot, numai că prin cultura pe care ne-am construit-o tindem să împărțim realitatea în categorii și opoziții binare, obținând acest adevăr evident și, prin forța lucrurilor, tautologic. Iată motivul pentru care am ales să traduc „liber“ titlul eseului care dă și titlul volumului, în original *This is IT*, ca „Totul e tot“. Expresia englezească *this is it* s-ar traduce în limba română, la prima vedere, ca „am găsit!“, în sensul lui „evrika!“, sau „aha, va să zică așa!“. Însă Alan Watts nu se oprește la mecanismul revelației bruște, pe el interesându-l să definească acest *IT* care este rezultatul, dar și condiția necesară experienței spirituale pe care o descrie. Din punct de vedere lingvistic, pronumele englezesc *it* nu are un echivalent direct în limba română. *IT*, scris cu majuscule, va fi tradus în context prin pronumele demonstrativ „asta“, pierzându-și nuanța superlativă, dar păstrându-se sensul cuprinzător, dar neprecizat, și, în același timp, atât de simplu al lui *it* (n.tr.).

2. Am optat pentru păstrarea termenilor englezești *beat* și *square* datorită încărcăturii lor culturale complexe. *Beat* este un termen „inventat“ de Jack Kerouac pentru a descrie propria generație și realitatea paradoxală a acesteia: beatificată și înfrântă în același timp. În argoul subculturii hipsterilor, *square* înseamnă o persoană conformistă, încuiată, neinteresantă, opusul lui *hip* (n.tr.).



# I

## TOTUL E TOT

Dintre toate aspectele experienței spirituale, intelectuale și poetice umane, cel care m-a impresionat dintotdeauna cel mai mult a fost universalitatea acelor momente extraordinare de intuiție<sup>3</sup> fulgerătoare catalogate de Richard Bucke drept „conștiință cosmică“. Încă nu s-a găsit cel mai potrivit nume pentru acest tip de experiență. Dacă o numim experiență mistică înseamnă să o confundăm cu năluciri despre lumea cealaltă sau viziuni cu zei și îngeri. Dacă o numim spirituală sau metafizică înseamnă să îi negăm dimensiunea extrem de fizică și concretă. Cât despre termenul de „conștiință cosmică“, acesta reține sonoritatea deloc poetică a jargonului ocult. Cu toate acestea, în toate epocile istorice și în toate culturile se regăsesc descrieri ale aceleiași senzații inconfundabile care, prin definiție, apare relativ brusc și neașteptat și nu are o cauză ușor de identificat.

Individul astfel iluminat are certitudinea clară și copleșitoare că universul, cum se prezintă la momentul respectiv, în ansamblul său și în fiecare parte a sa, este exact așa *cum trebuie*, adică nu are nevoie de nici o explicație sau justificare în plus față de ceea ce este. Nu numai că existența nu mai constituie o problemă, dar mintea este atât de uimită în fața adecvării evidente și suficiente în sine a lucrurilor, chiar și a celor pe care le considerăm în mod obișnuit cele mai groaznice, încât nu poate găsi un cuvânt destul de puternic pentru a exprima perfecțiunea și frumusețea experienței. Luciditatea care însoțește experiența poate da senzația că lumea a devenit transparentă și luminoasă, iar simplitatea ei – că lumea este impregnată și ordonată de o inteligență supremă. Totodată, individul poate să simtă că întreaga lume a devenit trupul său și că el, indiferent de ceea ce este, nu numai că a devenit, ci a fost mereu asemenea celorlalte lucruri din univers. Asta nu înseamnă însă că identitatea i se dizolvă până când ajunge să simtă că privește prin ochii tuturor, devenind literalmente omniscient, ci mai degrabă că existența și conștiința sa individuală constituie o perspectivă adoptată temporar de ceva incomparabil mai mare decât el.

În chiar miezul experienței pare să se afle convingerea sau intuiția fulgerătoare că *prezentul* imediat, indiferent în ce constă el, constituie scopul și împlinirea tuturor ființelor. Această intuiție este înconjurată și dă naștere unui extaz emoțional, unui intens sentiment de ușurare, libertate, ușurătate și, de multe ori, de dragoste aproape insuportabilă față de lume, sentiment care rămâne însă secundar. Deseori, plăcerea experienței se confundă cu experiența, intuiția se pierde în extaz, iar individul, în încercarea de a păstra efectele secundare, ratează miezul experienței: și anume că *prezentul* imediat este complet chiar și în afara stării de extaz. Căci extazul este, în mod necesar, un punct de contrast efemer în fluctuația constantă a sentimentelor noastre. Intuiția, atunci când este suficient de limpede, persistă însă; odată ce ne-am deprins cu un lucru, tindem să păstrăm ușurința deprinderii respective.

Pentru interpretarea experienței, cel care a trăit-o se va inspira în mod firesc din ideile religioase și filozofice existente în cultura sa, diferențele dintre acestea mascând de multe ori

identitatea fundamentală a experienței. La fel cum apa își croiește drum prin locul care îi opune cea mai mică rezistență, și emoțiile se îmbracă în simbolurile aflate cel mai la îndemână, asociația înfăptuindu-se atât de lin și automat, încât simbolul poate ajunge să se substituie miezului experienței. Luciditatea – dispariția problemelor – sugerează lumină, iar în momentele de luciditate acută poate apărea senzația fizică de lumină care pătrunde toate lucrurile. Astfel, interpretarea cea mai firească pentru un teist va fi că, timp de o clipă, i s-a arătat prezența lui Dumnezeu, după cum aflăm din faimosul *Memorial* al lui Pascal:

„Luni 23 noiembrie, Anul de grație 1654, ziua sfântului Clement [...] De la ora zece și jumătate seara și până la douăsprezece și jumătate (noaptea) FOC.  
Dumnezeul lui Avram, Dumnezeul lui Isac, Dumnezeul lui Iacob, nu al filozofilor și savanților.  
Certitudine. Bucurie. Certitudine. Sentiment. Bucurie. Pace.“<sup>4</sup>

Sau dintr-un caz citat de William James:

„Însuși cerul mi se părea că se deschide și toarnă raze de lumină și de glorie. Nu doar pentru un moment, ci pentru întreaga zi și noapte, râuri de lumină și de glorie curgeau prin sufletul meu, și Doamne, cum mă schimbam, și cum totul devenise nou. Căii și porcii mei, și chiar toată lumea părea schimbată.“<sup>5</sup>

Luciditatea poate însă sugera și transparență sau sentimentul că lumea cu care ne confruntăm nu mai constituie un obstacol, iar trupul nu mai este o povară. Pentru un budist, toate acestea evocă în mod firesc doctrina realității ca Vacuitate de necuprins și de nedefinit (*sunyata*):

„Am revenit în sală și mă pregăteam să mă întorc la locul meu când mi s-a schimbat întreaga perspectivă. Deodată, mi s-a deschis în față o întindere vastă, iar podeaua părea să se fi prăbușit sub propria greutate. [...] Uitându-mă în jur, și sus, și jos, întregul univers, cu multitudinea sa de obiecte ale simțurilor, mi-a apărut mult schimbat; ceea ce înainte îmi repugnase, împreună cu ignoranța și pasiunile, mi se înfățișa acum ca nimic altceva decât prelungirea ființei mele celei mai intime, care rămânea însă luminoasă, adevărată și transparentă.“<sup>6</sup>

La fel cum aceeași durere poate fi descrisă fie ca un junghi fierbinte, fie ca un fior rece, și această experiență îmbracă forme ce par total contradictorii. Astfel, cineva poate afirma că a găsit rezolvarea întregului mister al vieții, fără însă a reuși să o exprime în cuvinte. Altcineva va spune că nici nu a existat vreodată un mister de rezolvat, căci experiența cu pricina i-a arătat în mod clar că toate întrebările noastre sunt irelevante și artificiale. Unul se declară convins că nu există moarte, ființa sa fiind eternă precum universul. Altul afirmă că moartea pur și simplu nu mai contează, momentul prezent fiind complet în sine, încât nu are nevoie de viitor. Iar un altul se simte luat pe sus și făcut una cu o viață infinit diferită de cea proprie. La fel cum pentru unii oameni bătăile inimii sunt ceva ce *ți se întâmplă*, iar pentru alții – ceva ce *faci*, în funcție de perspectivă, există persoane pentru care experiența nu va avea în centru un Dumnezeu transcendent, ci natura lor cea mai intimă. Unii vor simți că eul sau sinele li s-a expandat până a devenit întregul univers, iar alții se vor simți cu totul pierduți, arătându-li-se că ceea ce până atunci consideraseră drept eul lor nu e decât o noțiune abstractă. Unii se pot declara infinit îmbogățiți, în timp ce alții vor vorbi de o reducere la asemenea sărăcie, încât nici mintea și nici trupul nu le mai aparțin, și nu mai au nici o grijă.

Prea puține sunt descrierile care nu folosesc metafore ce se dovedesc înșelătoare interpretate literal. Citind cartea *Sketch for a Self-Portrait* a lui Bernard Berenson însă, am dat peste un pasaj care conține cea mai simplă și „curată“ redare a experienței pe care am întâlnit-o vreodată:

„Era o dimineață de la începutul verii. Un abur argintiu tremura și se unduia peste vârfurile lămâilor verzi. Aerul era încărcat de parfumul lor. Temperatura de afară era mângâietoare. Îmi amintesc, fără nici un efort, că m-am urcat pe un ciot de copac și dintr-odată am simțit cum mă scufund în Asta. Abia mai târziu i-am dat un nume. Atunci nu am avut nevoie de cuvinte. Mă contopisem cu Asta.“<sup>7</sup>

Simplu, „Asta“ – ca atunci când folosim acest cuvânt ca să indicăm superlativul, sau punctul exact, sau realitatea intensă, sau lucrul pe care l-am căutat toată viața. Nu e sensul neutru al unui obiect, ci ceva mai viu și mai mare decât perspectiva personală, pentru care folosim cuvântul cel mai simplu dintre toate fiindcă nu avem de fapt un termen pentru el.

Mai cu seamă, este greu să găsim mijloacele potrivite pentru a exprima această experiență în contextul cultural al creștinismului. Căci, deși creștinii sunt vizați de acest tip de iluminare la fel de mult ca oricine altcineva, pe misticul creștin îl pândește mereu pericolul de a intra în conflict cu apărătorii drepte credințe. Dogmaticii creștini insistă cu tărie asupra diferenței radicale dintre Dumnezeu și universul pe care l-a creat, la fel asupra celei dintre Dumnezeu și sufletul uman. Aceștia insistă și asupra eternei opoziții și aversiuni a lui Dumnezeu față de rău și de păcat, și, din moment ce acestea sunt realități cât se poate de prezente, asupra faptului că mântuirea ultimă a omenirii nu se poate înlăpăta decât la sfârșitul lumii. Chiar și dincolo de acest punct, iadul continuă să reprezinte o stare de încarcerare și chin veșnic pentru forțele răului. Pe de altă parte însă, doctrina omnipotenței (conform căreia nimic, nici măcar păcatul, nu se poate întâmpla în afara voinței lui Dumnezeu) îi permite misticului creștin, chiar și în acest cadru constrângător, să exprime doctrina inexprimabilă potrivit căreia „păcatul este lucru trebuincios, dar totul va fi bine, și totul va fi bine, și lucrul de tot soiul va fi pentru bine.“<sup>8</sup>

Felul în care creștinismul percepe realitatea răului, pe de-o parte, și timpul și istoria ca proces de învingere a răului, pe de alta, rămâne adânc înrădăcinat în noi chiar și în climatul intelectual post-creștin al zilelor noastre, împiedicându-ne să acceptăm „conștiința cosmică“ ca pe ceva mai mult decât halucinația unei minți înflăcărate. Deși o putem accepta ca viziune a unui „eveniment divin îndepărtat“ din viitor, perspectiva noastră asupra lumii bazată pe progres ne împiedică să o îmbrățișăm ca viziune a lucrurilor *așa cum sunt*. Chiar și în descrierea pe care Bucke o face propriei experiențe, timpul viitor deține un rol de seamă:

„Dintr-odată, fără nici o prevenire, m-am trezit învăluit într-un nor de culoare roșu-purpuriu. Pentru o secundă, m-am gândit la foc, un imens incediu undeva prin apropiere, în acel mare oraș, apoi am știut că focul era înăuntrul meu. Imediat după aceea a venit asupra mea un sentiment de imensă bucurie, urmat la scurt timp de o iluminare intelectuală imposibil de descris. Printre alte lucruri, nu doar că m-am trezit crezând, ci am înțeles că universul nu e compus din materie moartă, ci este, din contră, o Prezență vie; am devenit conștient de viața eternă. Nu era o convingere că voi avea viață eternă, ci conștiința că posedam chiar atunci viața eternă; am văzut că toți oamenii sunt nemuritori, că ordinea cosmică este de-o asemenea natură încât, fără îndoială, toate lucrurile lucrează împreună pentru binele fiecăruia și al tuturor; că principiul fondator al lumii, al tuturor lucrurilor, este ceea ce noi numim iubire și că fericirea fiecăruia și a tuturor este, în cele din urmă, absolut sigură.“<sup>9</sup>

Acestea fiind spuse, „conștiința faptului că în *acel moment* aveam viață veșnică“ corespunde realizării budiste că „toate lucrurile se află de la bun început în Nirvana“ și că iluminarea sau trezirea nu înseamnă crearea unei noi stări a lucrurilor, ci recunoașterea stării care există dintotdeauna.

Rezultă implicit din această experiență că felul nostru obișnuit de a vedea și evalua lumea este un coșmar subiectiv, dar colectiv. Mai mult, reiese că percepția noastră obișnuită asupra realității practice – lumea așa cum ni se înfățișează luni dimineața – este o construcție bazată pe condiționare și reprimare induse prin socializare, un sistem de neatentie selectivă prin intermediul

căruia suntem învățați să filtrăm aspectele și relațiile din natură aflate în dezacord cu regulile jocului vieții civilizate. Și totuși, acest tip de viziune conține invariabil înțelegerea faptului că însăși limitarea conștiinței face și ea parte din eterna adecvare a lucrurilor. Cu cuvintele maestrului zen Gensha:

„Dacă înțelegi, lucrurile sunt așa cum sunt;  
Dacă nu înțelegi, lucrurile sunt așa cum sunt“,

unde „așa cum sunt“ reprezintă esența neproblematică și suficientă în sine a acestui prezent etern în care, ne spune Zhuangzi:

„Deși are picioare scurte, rața sălbatică ar fi îndurerată de alungirea lor. Deși are picioare lungi, cocorul ar fi întristat de ruperea lor.“<sup>10</sup>

Căci, într-un fel, viziunea pare să se producă tocmai prin acceptarea faptului că nu e nimic incorect în a nu o avea, prin disponibilitatea noastră de a fi pe cât de imperfecti suntem, adică perfect imperfecti.

Înțelegem acum de ce culturile care nu au simțul speranței și al istoriei acceptă mai ușor această perspectivă și de ce doar ea poate constitui temelia unei filozofii menite să facă viața suportabilă. Într-adevăr, se prea poate ca „dinamismul istoric“ al Occidentului creștin să fie o descoperire teologică mai degrabă recentă, căci nu mai putem cânta astăzi, fără să ne mustre conștiința socială, imnul anglican în spirit *laissez-faire* care urmează:

„Boierul în conac, săracul la el la poartă,  
Unul sus și altul jos, își merită astă soartă [...]“,

după care să exclamăm:

„Tot ce-i drept și frumos, viețuitoare mari și mici,  
Tot ce-i bun și luminos, de la Domnul au venit.“

Deși poate fi valorificată în acest sens, experiența în sine nu este în nici un caz o filozofie concepută să justifice sau să reducă sensibilitatea omului la inegalitățile vieții. Ca și îndrăgostirea, experiența despre care vorbesc are prea puțin de-a face cu contextul cultural sau statutul economic. Îi poate viza deopotrivă pe bogați și pe săraci, pe morali și pe imorali, pe fericiți și pe nefericiți, fără nici o deosebire. Experiența vine cu convingerea copleșitoare că lumea, în toate aspectele sale, este un miracol al gloriei divine și, deși această constatare ar putea exclude în mod logic nevoia de a împărtăși viziunea cu ceilalți și de a-i trezi din coșmarul lor, reacția cea mai frecventă este un sentiment, nu de datorie, ci de pură bucurie de a transmite conținutul ei prin cuvânt și faptă.

Din această perspectivă nouă, fărădelegile și nesăbuițele comise de om în viața sa obișnuită de coșmar nu mai par nici rele și nici prostești, ci doar demne de milă. Astfel, putem avea senzația extrem de stranie că oamenii prinși în îndeletnicirile lor rele arată în același timp ca niște zei, ca și cum ar fi cât se poate de fericiți fără să o știe. Cu cuvintele lui Kirillov, personajul din *Demonii* lui Dostoievski:

„[...] Omul e nefericit pentru că nu știe că este fericit; numai de aceea. Asta-i tot, tot! Cine izbutește s-o afle devine îndată, imediat, în aceeași clipă fericit. [...] Totul e bine. Am avut această revelație.

— Dar cel care moare de foame [întreabă Stavroghin], și cel care face rău unei fetei, o necinstește, și asta e bine?

— Da. Și dacă vreunul va zdrobi capul celui care a necinstit fetea, e bine; și dacă nimeni nu i-l va zdrobi, tot bine e. Totul e bine, totul. Sunt fericiți toți aceia care știu că totul e bine. Dacă ar ști că sunt fericiți, ar fi fericiți; cât timp însă nu știu că sunt fericiți, tot atâta timp vor fi nefericiți. Iată ideea, întreaga idee; în afara ei nu există alta! [...]

— Nu sunt buni, reluă el brusc, pentru că nu știu că sunt buni. Când vor afla, nu vor silii fetea. Trebuie să afle că sunt buni și cu toții imediat vor deveni buni, toți până la unul.<sup>41</sup>

În starea noastră normală, între alcătuirea minunată a organismului și a creierului, pe de o parte, și felul în care oamenii se folosesc de ele, pe de alta, vedem un contrast năucitor. Și totuși, ar putea exista o perspectivă din care miracolul naturii pe care îl reprezintă organismul să eclipseze pur și simplu prestația lamentabilă a superficialei sale conștiințe. În mod oarecum analog, această deschidere ciudată a perspectivei nu permite atenției să rămână fixată strict pe detaliile răului; acestea se subordonează inteligenței și frumuseții atotcuprinzătoare a alcătuirii generale.

Intuiția fulgerătoare despre care vorbesc nu are nimic de-a face nici cu „optimismul superficial“, nici cu înțelegerea sensului universului în termenii unei simplificări filozofice ingenioase. Unde mai pui că *toate* părerile și disputele filozofice sună ca niște versiuni puțin mai sofisticate de „ba da!“, „ba nu!“, „ba da!“, „ba nu!“; cu precizarea că, în cazul copiilor (de-ar fi la fel și în cazul filozofilor), aceștia își dau seama după o vreme de lipsa de sens a înconstrârii și totul se termină în hohote de râs. Mai mult, deși total străină de concluzia rațională și îngâmfată a lui Pangloss, experiența tinde să apară în situații-limită sau de disperare extremă, când singura alternativă a individului este să se predea cu totul.

Pe când aveam vreo opt ani, am trăit ceva asemănător în vis. Bolnav fiind, aproape delirând din cauza febrei, am visat că eram legat cu fața în jos și cu mâinile și picioarele întinse de o bilă enormă de fier care se rostogolea prin lume. În vis, eram perfect convins că soarta mea era să fiu purtat de tăvălugul acela înspăimântător, a cărui rostogolire îmi făcea greață, convingerea fiind atât de puternică, încât nu-mi rămânea decât să mă predau: mă aflam în iad, literalmente condamnat să mă rotesc și să sufăr la nesfârșit. Dar exact când m-am predat, bila s-a izbit de ceva ca un munte și s-a făcut praf, următorul lucru pe care mi-l amintesc fiind că mă aflam pe o limbă de nisip cald, iar din bilă nu rămăseseră decât niște fragmente de tablă boțită, răspândite în jurul meu. Nu era vorba de experiența „conștiinței cosmice“, desigur, ci doar de o ilustrare a faptului că, *in extremis*, drumul spre eliberare trece prin miezul problemei, nu prin evitarea ei.

Adevărata experiență a „conștiinței cosmice“ am avut-o mult mai târziu, de două ori cu intensitate și de alte câteva ori însoțită de ceea ce aș numi o lumină difuză, nu atât o străfulgerare puternică. La puțin timp după ce începusem să studiez filozofia indiană și chineză, stăteam într-o noapte lângă foc, încercând să găsesc cea mai potrivită atitudine a minții pentru meditație conform practicii budiste și hinduse. Mi se înfățișau mai multe atitudini posibile, dar, cum mi se părea că sunt contradictorii și se exclud una pe alta, încercam să le reunesc într-una singură, totul în zadar însă. În cele din urmă, făcându-mi-se de-a dreptul lehamite, am hotărât să le resping pe toate și să nu am o atitudine a minții anume. În avântul cu care le-am dat la o parte, m-am dat și pe mine la o parte, căci am simțit brusc cum trupul meu își pierde greutatea. Am simțit că nu mai posed nimic, nici măcar propriul eu, și că nimic nu mă posedă. Lumea întreagă a devenit la fel de transparentă și fără piedici ca mintea mea. „Problema vieții“ a dispărut pur și simplu, iar eu, împreună cu tot ce mă înconjura, m-am simțit timp de aproape optsprezece ore asemenea vântului care spulberă toamna frunzele pe câmp.

A doua oară mi s-a întâmplat câțiva ani mai târziu, după o perioadă în care încercasem să

practic ceea ce budiștii numesc „rememorarea“ (*smriti*) sau conștientizarea neîntreruptă a prezentului imediat, cât se poate de diferită de divagațiile obișnuite ale memoriei și anticipării. Într-o seară, vorbind cu cineva despre strădaniile mele, acesta mi-a spus: „Dar de ce să încerci să trăiești în prezent? Nu trăim deja cu toții complet în prezent, chiar și atunci când vorbim despre trecut sau viitor?“ Remarca, destul de evidentă de altfel, mi-a produs cunoscuta senzație de lipsă de greutate. În același timp, prezentul părea să fi devenit un fel de nemișcare mobilă, o curgere eternă de la care nici eu, nici altceva nu puteam devia. Am văzut că totul, exact așa cum este acum, este „asta“, întregul sens al existenței vieții și universului. Am înțeles că formulările „Aceasta ești tu!“ sau „Toată această lume este Brahman“ din *Upanișade* trebuie luate literal. Fiecare lucru, fiecare fenomen, fiecare experiență, cu aspectul său de prezent ineluctabil și în toată specificitatea sa, mi s-a arătat ca fiind exact cum trebuie să fie, de o adecvare care îi conferă autoritate și originalitate divină. M-a izbit realizarea deplină a faptului că nimic din toate acestea nu depindea de privirea și de înțelegerea mea; că lucrurile erau așa cum erau, indiferent dacă eu înțelegeam sau nu acest lucru, și că inclusiv lipsa mea de înțelegere făcea parte tot din „asta“. Mai mult, am simțit că pricep cam ce vrea să spună creștinismul prin dragostea de Dumnezeu, și anume că, în ciuda imperfecțiunii evidente a lucrurilor, Dumnezeu le iubește așa cum sunt și că dragostea Lui presupune îndumnezeirea lucrurilor. De data aceasta, senzația de ușurătate și luciditate m-a ținut o săptămână.

Experiențele descrise mai sus, dublate de altele care le-au urmat, au devenit forța care mi-a animat toate scrierile și lucrările filozofice ulterioare. Cu precizarea însă că am realizat până la urmă că nu contează ce *simt* eu, dacă senzația de libertate și luciditate este prezentă sau absentă, căci, repet, și senzația de greutate sau limitare face parte tot din „asta“. Având acest punct de plecare, filozoful se confruntă însă cu o stranie problemă de comunicare, mai ales în măsura în care filozofia sa pare a avea afinități cu religia. Oamenii trăiesc sub impresia de neînălțurat că li se vorbește despre aceste lucruri sau se scrie despre ele pentru ca ei să devină mai buni sau să beneficieze cumva de ele, pornind de la premisa că vorbitorul însuși a devenit mai bun, de unde și autoritatea discursului său. Cu alte cuvinte, filozoful este obligat să își asume rolul de predicator și, pe cale de consecință, se așteaptă de la el să practice ceea ce predică. În continuare, adevărul vorbelor sale va fi măsurat în funcție de caracterul și moralitatea sa: dacă suferă de angoasă sau nu, dacă se folosește de „cârje materiale“ precum vinul sau tutunul, dacă are ulcer la stomac sau iubește banii, dacă își pierde ușor firea, se descurajează sau se îndrăgostește când nu trebuie, sau dacă uneori pare un pic obosit și e mai puțin eficient. Toate aceste criterii ar fi valide dacă filozoful ar predica eliminarea aspectelor umane sau dacă ar încerca să se facă pe el însuși și pe ceilalți radical mai buni.

Pe parcursul unei vieți, aproape fiecare om are posibilitatea să devină mai bun, în limitele energiei, timpului, temperamentului și nivelului de la care pornește. Prin urmare, predicatorii și alți consilieri tehnici din disciplinele ce țin de ameliorarea ființei umane își au rostul lor evident. Îmbunătățirile pe care le putem aduce propriei ființe sunt însă mici în comparație cu aspectele majore ale firii și condiției noastre, care rămân neschimbate și care vor fi foarte greu de ameliorat chiar și în cazurile în care ameliorarea este de dorit. Prin urmare, afirm că, deși există un rost al ameliorării de sine și a celor din jur, rezolvarea problemelor și depășirea cu bine a impasurilor nu constituie nici singura și nici principala preocupare a omului în viață. Și nici principala lucrare a filozofiei.

Omul își urmărește scopurile înconjurat fiind de un univers imens, complet lipsit de scop, cel



puțin conform definiției pe care o dăm noi scopului. Despre natură se poate spune mai degrabă că se joacă decât că urmărește un scop precis, iar faptul că, cel mai probabil, natura nu are planuri bine definite pentru viitor nu ar trebui să ni se pară un defect. Dimpotrivă, procesele naturale pe care le descoperim atât în jurul nostru, cât și în aspectele care nu țin de voință ale propriului organism se aseamănă mult mai mult cu arta decât cu economia, politica sau religia. Cel mai mult însă seamănă cu muzica și dansul, a căror desfășurare nu duce către o destinație bine definită din viitor. Nimeni nu își închipuie că, măsură după măsură, calitatea unei simfonii sporește sau că scopul interpretării ei este finalul. Sensul muzicii se revelează în fiecare moment al executării și ascultării. La fel, cred eu, se întâmplă și cu cea mai mare parte a vieții omului, iar dacă ne lăsăm absorbiți prea tare de efortul de ameliorare, ajungem să uităm să trăim efectiv. Muzicianul a cărui preocupare principală este ca fiecare interpretare să fie mai bună decât precedenta poate pierde dedicația și bucuria față de muzica pe care o face, ajungând astfel să își impresioneze publicul exclusiv prin rigoarea încordată a tehnicii sale.

Așadar, lucrarea principală a filozofului nu este, în nici un caz, să îngroașe rândurile moraliștilor și reformatorilor. Filozofia ca dragoste de înțelepciune se regăsește în spiritul artistului. O astfel de filozofie nu va propovădui sau promova practici de ameliorare a sinelui. Din câte înțeleg eu, lucrarea filozofului ca artist este să dezvăluie și să serbeze fundalul lipsit de scop și etern al vieții omenești. Mișcat de exuberanță sau uimire pură, el vrea să le arate celorlalți perspectiva din care lumea se vede inimaginabil de bună exact așa cum este, cu oamenii exact așa cum sunt ei. Indiferent cât de greu este să exprimi acest punct de vedere, fără să pari încrezut sau visător incurabil, dacă filozoful a avut norocul de a o trăi el însuși, va reuși să transmită măcar o umbră a experienței sale.

În ochii celor care insistă că activitatea omului este determinată de țeluri precise, acesta poate părea un scop, o dorință de a deveni mai bun. Problema cu judecățile noastre occidentale de bunăsimț este că au adânci rădăcini aristoteliene și, de aici, convingerea că voința nu acționează decât mânată de bine sau de plăcere. La o analiză mai profundă, se dovedește că asta este echivalent cu a spune că facem ceea ce facem; căci dacă facem *întotdeauna* ceea ce ne place – chiar și când ne sinucidem –, înseamnă că nu se poate distinge între ceea ce ne place și ceea ce facem. Folosind această logică nu fac decât să arăt paiul din ochiul altuia, conștient fiind însă de bârna din ochiul meu: descrierile experiențelor mistice nu trec testul logicii. Spre deosebire de aristotelian însă, misticul nu are pretenția să fie logic. Sfera sa de experiență este inexprimabilul. Ceea ce nu înseamnă altceva decât că se suprapune peste sfera naturii fizice, adică tot ceea ce nu constituie exclusiv concepte, numere sau cuvinte.

Experiența „conștiinței cosmice“ fiind inexprimabilă, când încercăm să o punem în cuvinte, de fapt nu „spunem“ ceva în sensul transmiterii de informații sau formulării unui argument. Verbalizarea unei asemenea experiențe este mai degrabă o exclamație. Sau, mai bine zis, este mai degrabă limbajul poeziei, nu al logicii, unde poezia nu are înțelesul sărăcăcios dat de pozitivismul logic, acela de aiureală decorativă și frumoasă. Căci există un fel de limbaj care poate transmite ceva fără a reuși să îl și exprime. Korzybski s-a pomenit într-un impas similar când a încercat să transmită ideea simplă că lucrurile nu sunt ceea ce *spunem* noi că sunt, că, de exemplu, cuvântul „apă“ nu este potabil în sine. Astfel, a formulat „legea non-identității“, conform căreia „de câte ori spui despre un lucru că *este* ceva, de fapt *nu este* acel ceva“. Dar de aici decurge că nu este nici măcar un lucru, pentru că dacă spun că un lucru este un lucru, de fapt el nu este un lucru. Despre ce vorbim? Korzybski încerca să arate că vorbim despre lumea inexprimabilă a universului fizic, că



lumea este altceva decât cuvinte. Prin cuvinte reprezentăm lumea, dar dacă vrem să o *cunoaștem* direct, nu putem decât prin contact senzorial nemediat. Ceea ce numim lucruri, fapte sau fenomene sunt, în definitiv, doar niște unități de percepție la îndemână, jaloane ușor de recunoscut de care să agățăm denumiri, culese din multitudinea infinită de linii și suprafețe, culori și texturi, spații și densități care ne înconjoară. Orice încercare de decupare a acestor variații în lucruri este la fel de puțin fixă și definitivă ca și gruparea stelelor în constelații.

Ce reiese clar de aici însă este că putem indica lumea inexprimabilă și chiar exprima faptul că ea există, fără a putea însă spune *ce* este ea. Nu știm ce este. Nu știm decât că este. Ca să putem spune ce este, trebuie să o putem clasifica mai întâi. Or, în mod evident, „totul“, în interiorul căruia decupăm noi multitudinea de lucruri, nu poate fi clasificat.

După mine, sfera „conștiinței cosmice“ se suprapune peste lumea inexprimabilă a lui Korzybski și a semanticiștilor. Ea nu are nimic „spiritual“ în sensul obișnuit de abstract sau conceptual. Este cât se poate de fizică, și tocmai de aceea inefabilă (sau inexprimabilă) și de nedefinit. Conștiința „cosmică“ este eliberarea de conștiința de sine, adică de convingerea și sentimentul adânc înrădăcinat că organismul propriu este ceva separat și absolut, dar totuși altceva decât o unitate de percepție convențională. Căci, dacă am înțelege că felul în care ne folosim de liniile și suprafețele naturii pentru a împărți lumea în unități e doar o chestiune de comoditate, atunci tot ceea ce am numit „sine“ nu poate fi separat de restul lucrurilor. Și tocmai asta și se arată în acele momente extraordinare. Formele și contururile pe care le *numim* lucruri și pe care le folosim pentru a delimita lucruri nu dispar nicidecum într-un vid de lumină, ci, deși pot fi folosite ca linii de demarcație, devine limpede că ele de fapt nu despart. Oricât de mult m-ar impresiona contrastul dintre o stea și spațiul întunecat din jurul ei, nu trebuie să uit că cele două îmi sunt accesibile doar una în relație cu cealaltă și că această relație este inseparabilă.

Cel mai uimitor aspect al experienței este însă convingerea că întreaga lume inexprimabilă este „așa cum trebuie“, atât de cum trebuie, încât angoasele noastre obișnuite devin ridicole, și că, dacă oamenii ar vedea lumea așa cum este, ar înnebuni de bucurie:

„Și regele-ar zburda pe câmpii,  
Și preotul ar culege flori.“<sup>12</sup>

Lăsând deoparte dificultatea raportării acestei senzații la problema răului și a durerii, rămâne problema înțelesului afirmației „totul va fi bine, și totul va fi bine, și lucrul de tot soiul va fi pentru bine“. Tot ce pot spune este că înțelesul afirmației stă în însăși experiența „conștiinței cosmice“. În afara acelei stări speciale de conștiință, afirmația își pierde sensul în asemenea măsură, încât ar fi greu, în absența experienței efective, până și să o considerăm o revelație. Căci experiența ne arată clar că întregul univers, în cel mai mic detaliu al său, este pătruns de un joc al iubirii în toate nuanțele cunoscute nouă, de la pofta animalică la mila divină. Într-un anumit sens, tot aici se încadrează și genocidul din lumea biologică, unde fiecare vietate trăiește hrănindu-se cu alte vietăți. Perspectiva noastră obișnuită asupra lumii se inversează și, în loc să vedem victime, vedem ființe care se oferă spre sacrificiu.

La întrebarea dacă viziunea este adevărată, primul răspuns ar fi că nu există adevăruri în sine: adevărul se stabilește întotdeauna în raport cu un punct de vedere. Focul este fierbinte în raport cu pielea. Alcătuirea lumii, așa cum ni se înfățișează, depinde de organele noastre de simț și de creier. Prin urmare, anumite modificări ale organismului uman îl pot transforma într-un receptor pentru care lumea *este* așa cum apare ea în această viziune. Și, la fel, alte modificări produc

adevărul despre lume așa cum i se înfățișează aceasta unui schizofrenic sau minții aflate în hăul depresiei.

Există însă un posibil argument în favoarea superiorității adevărului experienței „cosmice“. Acesta se bazează pe faptul că nici un sistem energetic nu poate exercita un autocontrol complet fără ca acest lucru să-i oprească mișcarea. Controlul înseamnă limitarea mișcării, iar controlul complet ar însemna limitare completă. Prin urmare, controlul trebuie întotdeauna subordonat mișcării pentru ca mișcarea să fie posibilă. În termeni umani, limitarea completă a mișcării este echivalentul îndoielii totale, al refuzului de a crede în propriile simțuri sau sentimente indiferent de context, iar întruchiparea sa ar fi catatonul extrem care refuză orice fel de mișcare sau comunicare. Pe de altă parte, mișcarea și renunțarea la limitare constituie echivalentul credinței, al angajării proprii persoane față de incontrollabil și de necunoscut. Într-o formă extremă, acest lucru ar putea însemna să te lași în voia capriciului absolut, iar, la prima vedere, o viață condusă de o credință atât de orbească ar corespunde unei viziuni conform căreia lumea este „așa cum trebuie“. Și totuși, o asemenea perspectivă ar exclude complet controlul ca fiind greșit, nemăsurând astfel loc pentru limitare. Un aspect esențial al experienței „cosmice“ este adecvarea constrângerii pe care conștiința o aplică în mod normal „sentimentului egoului“, cu condiția ca respectiva constrângere să fie mereu subordonată absenței constrângerii, respectiv mișcării și credinței.

Pe scurt, pentru ca viața și mișcarea să fie posibile, atitudinea de bază trebuie să fie cea de credință – atitudinea finală și fundamentală –, iar atitudinea de îndoială să fie secundară și subordonată. Cu alte cuvinte, față de fundalul vast și atotcuprinzător al existenței umane, care constituie preocuparea filozofului ca artist, trebuie păstrată o atitudine afirmativă și de acceptare. În caz contrar, nu există nici o bază pentru prudența și controlul față de detaliile din prim-plan. Iar omului îi este atât de ușor să se lase prins în aceste detalii până la pierderea oricărui simț al proporției și să înnebunească încercând să controleze totul. Ne pierdem mințile, rațiunea și temelii când încetăm să conștientizăm și să credem în acest fundal de necontrolat și de necunoscut al lumii cu care, în definitiv, ne confundăm. Cu atât mai mult cu cât, dacă există vreo diferență între credință și dragoste deplină și conștientă, aceasta este nesemnificativă.

### Note

3. În original *insight*. În contextul acestui prim eseu, am ales echivalentul „intuiție“, în defavoarea lui „revelație“ sau „epifanie“, tocmai pentru a evita nuanța religioasă-creștină a acestora din urmă (n.tr.).

4. Blaise Pascal, *Cugetări provinciale. Opere științifice*, trad. de George Iancu Ghidu, studiu introductiv de Ernest Stere, nota 55, p. XLVII, Editura Științifică, București, 1967 (n.tr.).

5. Vezi William James, *Tipurile experienței religioase*, trad. de Mihaela Cabulea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1998, p. 181 (n.tr.).

6. Yüan-chou (d. 1287), citat de Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, vol. 2, p. 92.

7. Bernard Berenson, *Sketch for a Self Portrait*, Pantheon Books, New York, 1949, p. 18.

8. Dame Julian of Norwich (1342–cca 1414), *Revelations of Divine Love*, xxvii, ed. Grace Warrack, Methuen, London, 1949. „Trebucios“ are aici sensul de „joacă un rol necesar“. A se compara cu faimosul pasaj din liturghia romano-catolică din Sămbăta Sfântă: „O, păcat al lui Adam, datorită ție a murit Cristos, care te-a nimicit și ne-a adus mântuirea. Fericită vină pentru că ai avut parte de un Răscumpărător atât de mare!“

9. Citat de către William James în *Tipurile experienței religioase*, dintr-o broșură tipărită de Bucke pe cont propriu (vezi trad. rom. cit., p. 286 – n.tr.) (s.a.).

10. Vezi Zhuangzi, *Călătorie liberă*, trad. din chineza clasică de Luminița Bălan și Tatiana Segal, Humanitas, București, 2009, p. 109 (n.ed.).

11. F.M. Dostoievski, *Demonii*, trad. de Marin Preda și Nicolae Gane, Cartea Românească, București, 1981, p. 303 (n.tr.).

12. „The Song of the Children“, în *The Wild Knight and Other Poems*, de G.K. Chesterton (n.tr.).

## II INSTINCT, INTELIGENȚĂ ȘI ANGOASĂ

LA DOAR CÂTEVA SĂPTĂMÂNI DUPĂ NAȘTERE, puii de pasăre încep deja să zboare, rășuștele să înoate, puii de pisică să vâneze și să se cațere în copaci, iar puii de maimuță să sară din creangă în creangă. Deși toate aceste vietăți au vieți mult mai scurte decât ale noastre, proporțional le ia doar o fracțiune din cât îi ia omului civilizat ca să stăpânească bazele artei de a trăi. În cazul animalelor, simplul fapt al existenței pare să le garanteze abilitățile necesare supraviețuirii și aproape am putea spune că au tehnicile de supraviețuire integrate în corp „din construcție“. În cazul oamenilor însă, supraviețuirea în cadrul unei comunități civilizate necesită stăpânirea artei de a gândi, a învăța și a alege, lucruri care ne ocupă cam un sfert din durata medie de viață. Mai mult, se pare că traiul într-o societate civilizată necesită moduri de gândire și acțiune complet diferite de ale animalelor. Reprezentarea comună, deși destul de vagă, a acestei diferențe ar fi calea inteligenței în opoziție cu calea instinctului. În mare, diferența constă în faptul că acțiunea dictată de instinct este spontană, în vreme ce acțiunea dictată de inteligență are la bază un complicat proces de analiză, predicție și decizie.

Ambele forme de acțiune sunt uimitor de dibace, însă, dintre cele două, calea inteligenței a fost cea care s-a dovedit până acum un garant mai bun al supraviețuirii, cel puțin în condițiile în care aplicarea ei în tehnologie a dus la o creștere a speranței de viață cu aproximativ douăzeci de ani. Succesele acțiunii inteligente sunt însă obținute cu un preț care uneori pare atât de mare, încât nu putem să nu ne întrebăm dacă merită. Căci prețul inteligenței, așa cum o cunoaștem în prezent, este angoasa cronică, a cărei frecvență pare să sporească, în mod straniu, odată cu creșterea gradului de complexitate al organizării inteligente a vieții.

Tipul de inteligență cultivat de om duce la angoasă cel puțin din trei motive principale. Primul ar fi că gândirea inteligentă funcționează pe bază de categorii, împărțind lumea experienței în fapte și fenomene separate, suficient de simple pentru ca atenția conștientă să se poată concentra pe fiecare, pe rând. Există însă nenumărate moduri de a împărți și selecta faptele, fenomenele și celelalte date pe care le supunem atenției și pe care le folosim în scopul predicției și deciziei, astfel că, în momentul alegerii, apare întotdeauna bănuiala enervantă că am trecut cu vederea o informație crucială. Așadar, nu suntem niciodată perfect siguri de corectitudinea deciziei importante pe care am luat-o. Prin urmare, efortul frustrant pe care îl presupune obținerea siguranței depline, verificând mereu datele, se transformă într-o formă specială de angoasă, pe care o numim simțul responsabilității. Al doilea motiv este faptul că responsabilitatea merge mână în mână cu intensificarea sentimentului de a fi un individ independent – o sursă de acțiune care nu poate conta doar pe instinct sau spontaneitate pentru a face ceea ce trebuie. Prin urmare, omul inteligent se simte independent sau rupt de restul naturii și, în încercarea constant marcată de frustrare de a descifra natura cât mai bine, el capătă o atitudine de teamă și ostilitate față de tot

ceea ce se află dincolo de sfera voinței sale și a controlului deplin al acesteia. Al treilea motiv constă în faptul că atenția conștientă examinează faptele și fenomenele *în serie*, deși ele se pot petrece foarte bine toate odată. Analiza în serie și elaborarea de predicții și decizii privind traiectoria viitoare a seriei de fapte și fenomene îi provoacă omului inteligent conștiința acută a *timpului*. Acesta îi apare ca un proces de bază al vieții cu care el, omul, *trebuie să se lupte*. El știe că trebuie să calculeze rapid dacă vrea să-l oprească, în ciuda faptului că examinarea analitică a naturii, bucată cu bucată, este oricum, dar nu rapidă. Mai mult, cunoașterea viitorului aduce cu sine reacții emoționale la evenimente viitoare înainte ca acestea să se întâmple și, în consecință, angoasa legată de faptul că, de exemplu, ne putem îmbolnăvi sau că, până la urmă, toți murim. După câte se pare, aceste lucruri nu le afectează pe ființele care acționează din instinct.

În altă ordine de idei, acțiunea inteligentă îi este caracteristică în mod special și specific civilizației occidentale, cu toate că există și alte civilizații care au atins un nivel de inteligență suficient de înalt pentru a suferi de angoasă cronică. Civilizația occidentală și-a perfecționat însă de departe cel mai mult capacitatea de a controla traiectoria evenimentelor folosind organizarea inteligentă. Lucru care pare însă să ne fi amplificat angoasa în loc să ne-o diminueze. Căci, cu cât analizăm lumea naturală și pe cea a omului mai în detaliu, cu atât aceasta ni se înfățișează mai complicată. Amploarea informațiilor detaliate pe care le deținem despre lume este atât de mare, încât fiecare individ, fiecare sursă de acțiune responsabilă, se simte depășit și incapabil să stăpânească informația altfel decât colaborând cu ceilalți, pe care însă nu îi poate controla. Colaborarea necesită credință, însă credința este o atitudine instinctuală; *stricto sensu*, să crezi ceva ce nu ai analizat nu e o mișcare inteligentă.

Astfel, se pare că însăși natura inteligenței noastre conține conflictul, contradicția și, prin urmare, angoasa. Inteligența, ca mijloc eficient, deși lent și laborios, de control conștient, construiește o colecție de informații prea complexă pentru a putea fi înțeleasă cu ajutorul metodei sale de analiză a fenomenelor și faptelor una câte una, în serie. Și de aceea suntem nevoiți să ne bazăm pe mașini și pe alți oameni: dar de câte cunoștințe e nevoie, câte date trebuie trecute în revistă înainte de a accepta un colaborator? Inteligența, care într-o anumită măsură înseamnă îndoială sistematică, nu poate ajunge prea departe fără să își îmbrățișeze opusul diametral: credința instinctivă. Cât timp inteligența și credința par să se excludă reciproc, contradicția este de nedepășit, căci dacă inteligența este echivalentă cu îndoiala sistematică nu se poate încrede în *ea însăși*. Iată de ce lipsa de încredere în sine este nevroza tipică omului civilizat, acesta fiind nevoit să inventeze scheme din ce în ce mai elaborate de protecție legală, protecție împotriva utilizării defectuoase și de verificare, verificare dublă și triplă a oricărei acțiuni decisive. Toate acestea duc la blocajele birocratice pe care le cunoaștem cu toții. (Îmi amintesc de un incident recent, petrecut într-un departament de la University of California, unde nu s-au putut cheltui douăzeci și cinci de dolari pe un dactilograf suplinitor până nu s-a completat un formular complicat, în douăsprezece exemplare trase la indigo, dintre care patru ilizibile.)

Printre cauzele majore ale mișcărilor antiintelectuale din societatea noastră se numără nu doar angoasa, ci și adevăratele blocaje și paralizii care însoțesc deseori acțiunile strict inteligente și noninstinctive. Există țări care, din cauză că și-au pierdut răbdarea și le-a apucat disperarea în fața unor astfel de complicații, au ajuns dictaturi prin vot democratic. În semn de protest împotriva complexității exasperante și de nestăpânit a cunoștințelor tehnice din literatură, pictură și muzică, unii scriitori și artiști o iau razna și încalcă orice regulă în numele exuberanței instinctuale pure. În semn de revoltă împotriva vrafurilor de hârțoage inutile pe care trebuie să le depună, micii

întreprinzători își vând afacerile marilor corporații, iar cei care lucrează pe cont propriu devin salariați, în posturi de rutină și lipsite de responsabilitate. În semn de dezgust față de organizarea complicată a secretariatului omnipotent și față de pedanteria lipsită de imaginație a programelor de doctorat, oameni cu adevărat creativi, chiar geniali, nu își mai caută un loc în universități. Tot disperarea că nu reușesc să priceapă sau să își aducă activ contribuția productivă la haosul profund organizat al sistemului nostru politico-economic îi face pe oameni, în număr mare, să își abandoneze pur și simplu angajamentele politice și sociale. Prin gestul lor, aceștia permit pur și simplu acapararea societății de către un sistem de organizare care proliferează asemenea buruienilor și ale cărui scopuri și valori nu sunt nici umane, nici instinctuale, ci mecanice. Și mai trebuie notat că un sistem de acțiune care își conține propria contradicție duce la forme de revoltă care se contrazic între ele.

Creșterea de dată recentă a interesului occidental față de filozofiile și religiile Asiei poate fi pusă, cel puțin într-o oarecare măsură, pe seama acestui antiintelectualism. Spre deosebire de creștinism, din motive pe care urmează să le explic, modurile de viață orientale par să ofere, înainte de toate, eliberarea de conflict și angoasă. Țelul lor este o stare interioară definită de cooperarea între contrarii în locul excluderii reciproce, de absența oricărui conflict între individ și natură sau între inteligență și instinct. Mai mult, ele oferă o perspectivă unitară (sau, mai tehnic, „nondualistă“) asupra lumii, din care a dispărut nevoia imperioasă de a avea dreptate și de a evita eroarea sau de a trăi și, respectiv, de a evita moartea. Ne este însă dificil să înțelegem o astfel de perspectivă, din simplul motiv că nu ne putem dezbăra de obișnuința de a considera că opusele se exclud, ca Dumnezeu și Satana. De aceea, concepția noastră despre unitate și rezolvarea conflictelor presupune eliminarea unuia din cei doi termeni. Cu alte cuvinte, nu reușim să vedem relativitatea sau interdependența contrariilor. Din acest motiv, revolta noastră împotriva exceselor inteligenței riscă mereu să își trădeze principiile, cedând instinctului.

Rămâne însă soluția obișnuită a dualistului la problema dualismului: dilema se rezolvă prin rețezarea unuia dintre coarne, reacție care este poate de înțeles privită prin prisma conflictului în care atât creștinismul, cât și raționalismul științific l-au plasat pe omul occidental. Chiar și conform definiției celor mai reflexivi dintre creștini, creștinismul nu are cum să constituie un remediu împotriva angoasei. În viziunea creștină, importanța alegerii binelui împotriva răului nu este doar semnificativă, ci absolută, deoarece destinul etern al celui care alege depinde de această decizie. În același timp, dacă ești sigur că te vei mântui, săvârșești păcatul trufiei, dacă însă ești sigur că nu te vei mântui, săvârșești păcatul deznădejdiei. La fel, Dumnezeu, ca principiu rațional al universului, se poziționează de partea inteligenței, și nu a instinctului, mai precis de partea unei inteligențe umile și care se îndoiește de sine – din moment ce toate facultățile omului, și cele raționale, și cele animale, au fost pervertite prin păcatul originar. Să te smerești, să te căiești, să nu cazi în păcatul trufiei presupun întreținerea neîntreruptă și vigilentă a conflictului dintre jumătatea mai bună a sinelui și perversitatea sa înnăscută. Iată ceea ce numesc o disciplină bazată pe o confruntare eroică și susținută cu consecințele propriilor acțiuni. Respectată cu sensibilitate și luciditate, această disciplină duce însă la o paralizie a voinței. Aspectele propriiei naturi se dovedesc incredibil de complexe și de alunecoase, răul deghizându-se cu neobosită subtilitate în bine și răstălmăcind binele ca rău. Iar în mijlocul acestei confuzii de nedescris, alegerea binelui continuă să conteze în mod absolut.

Există două căi evidente de a scăpa de această dilemă. Prima, să renunți la a-ți mai urmări cu inteligență și conștientizare acută viața interioară și să apelezi strict la un tipar de gândire și

acțiune oficial, tradițional și autoritar. În acest caz, e ca și cum ai spune: „*Fă* ce trebuie și nu căuta o explicație psihologică sofisticată a propriilor motivații. Ascultă și nu întreba.“ Această cale se numește sacrificarea mândriei intelectului. Ea produce însă o altă dilemă, căci religia supunerii simple duce încet, dar sigur, la un formalism lipsit de conținut și un legalism moral lipsit de suflet, identic cu fariseismul condamnat de Hristos. Cealaltă cale de scăpare este un romantism al instinctelor, glorificarea impulsului pur și ignorarea darului la fel de natural al voinței și rațiunii. Aceasta este de fapt forma modernă a vechii practici de a-ți vinde sufletul Diavolului, care, într-adevăr, garantează eliberarea de angoasă și conflict deoarece asigură damnarea veșnică a sufletului.

Hinduismul și budismul recunosc că parcursul omului se desfășoară pe muchie de cuțit și că nu există de fapt scăpare de marile conflicte pricinuite de simțire și acțiune. Și totuși, spre deosebire de majoritatea tipurilor de creștinism, hindușii și budiștii concep, dacă nu o scăpare, măcar o rezolvare a conflictului în viața prezentă. Mai mult, răspunsul lor se aseamănă înșelător de mult cu atitudinea de tipul „merge orice“ a romantismului instinctual, lucru valabil mai ales pentru formele mai profunde și interiorizate ale doctrinei lor, care sunt și cele mai apreciate de occidentali. Acestea ne învață, într-adevăr, că binele și răul, plăcerea și durerea, viața și moartea sunt interdependente, și că există Dao: calea naturii sau a unui echilibru natural, de la care nu ne putem de fapt îndepărta – oricât de greșit am acționa dintr-un punct de vedere limitat.

Înțelegerea relației de reciprocitate dintre contrarii în cadrul hinduismului și budismului este însă infinit mai temeinică decât cea a romanticului care prețuiește exclusiv acțiunea precipitată și necalculată. Dificultatea și subtilitatea care îi scapă romanticului și pe care, la cealaltă extremă, intelectualul raționalist nu le pricepe defel este că, dacă *toate* acțiunile și întreaga existență se află în armonie cu Dao sau calea naturii cea neabătută, nu e nevoie nici de mijloace, nici de metode speciale pentru a produce respectiva armonie. În limbajul zen, asemenea mijloace sunt numite „picioare pentru șarpe“, sau lucruri irelevante, printre ele numărându-se inclusiv alegerea impulsivității în defavoarea acțiunii reflexive și inteligente. Romanticul își demonstrează ignoranța față de Dao tocmai prin încercarea de a fi spontan și prin preferința sa pentru natural și instinctual, așa cum le înțelege el, în detrimentul artificialului și inteligenței.

Primul pas către depășirea conflictului dintre inteligență și instinct este să înțelegem, sau măcar să ne închipuim, un punct de vedere (sau poate o stare mentală) care izvorăște din experiență mai degrabă decât din intelect – o senzație, nu atât un set de noțiuni. Exprimată în cuvinte, această senzație este mereu paradoxală; trăită, nu are nimic paradoxal. Toți cei care au trăit-o au resimțit-o ca pe ceva de-o simplitate și limpezime perfectă; lucru valabil pentru *toate* senzațiile noastre, după părerea mea. Descrierea unei senzații obișnuite nu are nimic paradoxal, pentru că toată lumea a trăit-o, iar ascultătorul știe întotdeauna la ce se referă vorbitorul. Când spun „văd lumina datorită soarelui“, mă înțelegeți fără probleme. Dar este *la fel* de adevărat că soarele este lumină datorită ochilor mei; cu alte cuvinte, lumina este o *relație* între ochi și soare, iar descrierea acestei relații tinde să sune paradoxal. În cazul ciocnirii Pământului cu un meteorit, putem la fel de bine spune și că meteoritul s-a lovit de Pământ, și că Pământul s-a lovit de meteorit. Ambele afirmații depind de un cadru de referință arbitrar și, prin urmare, amândouă sunt adevărate, deși la prima vedere – contradictorii.

Pe același principiu, este doar *aparent* contradictorie descrierea unei senzații care îmi transmite că orice acțiune liberă și inteligentă a mea este în același timp cât se poate de determinată, și invers. Absolut tot ce se petrece în interiorul și în exteriorul meu pare să se



întâmples fără intervenția mea, dar, în același timp, eu sunt cel care face totul să se întâmple; individualitatea mea separată este o simplă funcție, ceva acționat de tot ceea ce nu sunt eu, dar, în același timp, tot ceea ce nu sunt eu este o funcție a individualității mele separate. În mod obișnuit, vedem adevărul acestor sentimente aparent paradoxale dacă ne concentrăm atenția pe fiecare separat, dacă îl privim pe unul, în timp ce pe celălalt îl ignorăm. De aceea, de exemplu, argumentele în favoarea liberului-arbitru sunt la fel de convingătoare ca acelea în favoarea determinismului, cele două fiind doar aparent contradictorii. Același lucru este valabil și pentru aproape toate marile dezbateri filozofice occidentale: realiștii împotriva nominaliștilor, idealiștii împotriva materialiştilor etc. Conflictele și dezbaterile pe aceste teme sunt determinate de stângăcia cu care gândirea și limbajul uman surprind ideea de relație. Cu alte cuvinte, ne e mult mai ușor să înțelegem contrariile în termeni de excludere reciprocă decât de interdependență.

Senzația pe care încerc să o descriu este o trăire a lucrurilor și întâmplărilor în relație unele cu altele, în contrast cu trăirea parțială a lucrurilor și întâmplărilor luate separat. Am spus la un moment dat că dacă am putea transpune teoria modernă occidentală a relativității în limbajul experienței am obține ceea ce chinezii și indienii numesc Absolutul – când afirmă că tot ceea ce se întâmplă este Dao sau că toate lucrurile sunt manifestarea uneia și aceleiași calități de a fi „așa cum sunt”<sup>13</sup>. Prin aceasta se înțelege că toate lucrurile se află în relație unele cu altele și că, luat separat, nici un lucru sau întâmplare nu este reală. Chiar în Asia, sunt relativ puțini cei care au avut experiența relației ca senzație concretă, dincolo de noțiunea de relație și superioară acesteia. Mi-e greu să văd o rezolvare a angoasei produse de conflictul dintre inteligență și instinct, dintre om ca voință conștientă și natură (atât cea exterioară, cât și cea interioară), în afara experienței concrete a relației, respectiv a senzației distincte că suntem liberi ca ființe determinate și suntem determinați ca ființe libere. Căci numai *simțind* în acest fel vom înceta să mai percepem contradicția dintre acțiunile voinței și ale inteligenței, pe de-o parte, și mediul înconjurător și înzestrarea noastră naturală, pe de alta.

E evident că felul în care faci lucrurile depinde în mod direct de felul cum te simți. Dacă te simți pe dinăuntru rupt de lumea naturală, modul în care te raportezi la aceasta tinde să fie agresiv și ostil. Nu contează atât de mult ce faci, ci cum o faci, nu atât conținutul, ci stilul de acțiune adoptat. Cel mai bine se vede acest lucru în activitățile de conducere și convingere a altor oameni, în cadrul cărora unul și același mesaj poate avea rezultate opuse, în funcție de stilul sau emoția cu care a fost transmis; lucru care se aplică și raporturilor cu natura lipsită de viață și celor cu propria natură, cu instinctele și poftele personale. Acestea din urmă se vor supune inteligenței mult mai ușor dacă ne simțim una cu ele sau, altfel spus, dacă ne simțim în relație cu ele, în raport de interdependență.

În plus, senzația concretă a relației șterge cu buretele angoasele specifice inteligenței, cauzate de simțul exacerbant al responsabilităților individuale de a alege și de a lupta cu timpul. Căci această senzație, oricât de distorsionată și denaturată, este principiul fundamental al marilor tradiții religioase ale lumii: inseparabilitatea fundamentală a omului față de univers în ansamblul său, identitatea sinelui cu Marele Sine aflat la temelia tuturor lucrurilor.

Cum se face atunci că nu simțim relația? Cum se face că evidența interdependenței dintre noi și lumea exterioară nu ne domină conștiința? De ce nu înțelegem că lumea pe care încercăm s-o controlăm, lumea noastră interioară și natura înconjurătoare, este tocmai sursa puterii noastre de a controla în general? Din cauză că privim lucrurile separat în loc să le privim simultan. Când suntem ocupați să ne controlăm sau să ne schimbăm condiția, ignorăm, nu conștientizăm în ce



măsură conștiința și energia noastră depind de lumea exterioară. În schimb, când ne percepem condiția ca pe o povară și ne simțim controlați de lumea exterioară, uităm că existența acesteia depinde în mod direct de conștiința noastră. Căci, după cum am spus, soarele este lumină pentru că avem ochi cu care să îl vedem, la fel cum zgomotele există pentru că avem urechi cu care să le auzim, iar adevărurile dure – pentru că avem piele sensibilă cu care să le simțim. Acesta este însă un punct de vedere nefamiliar, de care ne dezicem imediat: „Vai, dar nu eu mi-am făcut conștiința, ochii, urechile și pielea sensibilă! Mi le-au dat mama și tata, sau poate Dumnezeu.“

Dar nu ar trebui să ne dezicem la fel și când lucrurile merg bine, când intelectul nostru conștient e ocupat cu reorganizarea universului după bunul-plac? Mai mult, dacă nu dețin controlul deplin asupra conștiinței mele, dacă aceasta mi-a fost dată de părinți, cine și ce este acest „eu“ care „are“ această conștiință? Cine sunt eu dacă nu chiar această conștiință de care tocmai m-am dezis? Cu siguranță, nu e vorba de vreun omuleț care locuiește în capul meu și are sau posedă această conștiință „pe încredere“. Omulețul interior nu este decât o născocire lingvistică pe care o luăm de bună. Prin urmare, când conștiința încetează să se mai ignore pe sine și devine pe deplin conștientă de ea însăși, ar trebui să descopere două lucruri: (1) faptul că deține doar în mică parte controlul asupra ei înseși și că depinde total de alte lucruri: mama și tata, natura exterioară, procesele biologice, Dumnezeu sau orice altceva doriți, și (2) că nu există nici un omuleț interior, nici un „eu“ care posedă respectiva conștiință. Și dacă într-adevăr nu îmi posed propria conștiință, dacă nici măcar nu există un „eu“ care s-o posed, căruia să-i fie transmisă sau care să o suporte, atunci cine mai e victima sorții sau stăpânul naturii? „Sursa chinului nostru“, spunea Wittgenstein, „este faptul că tindem să credem că mintea este ca un omuleț interior“.

Dacă ne uităm însă la exemplele de experiențe mistice, sau ceea ce eu numesc aici experiența relației, vom descoperi de fiecare dată elementul „sărăciei spirituale“, adică renunțarea la orice fel de bun, inclusiv sinele sau conștiința proprie. Este vorba de lepădarea totală de simțul proprietății față de lumea naturală exterioară și de lumea interioară a organismului uman. Lepădarea nu se realizează prin intermediul voinței, al propriilor puteri, despre care știm oricum că nu ne aparțin. Se realizează, în schimb, pornind de la revelația faptului că nu există nici un proprietar, și nici un controlor interior. Acest lucru devine evident în momentul în care conștiința, care până atunci s-a considerat controlorul interior, se apleacă asupra ei înseși și descoperă că nu ea este sursa propriei capacități de control. Când conștiința crede că împinge, de fapt natura trage; o biată buclă într-un nod nesfârșit, în care a împinge din dreapta este totuna cu a trage din stânga.

Când mi se arată că nu posed nimic, nici măcar ceea ce până acum am numit „eu“, sunt la fel „ca unii care n-au nimic, dar toate le stăpânesc“, în cuvintele Sfântului Apostol Pavel<sup>14</sup>. Când încetez să mă mai identific cu omulețul interior, nu îmi rămâne decât să mă identific cu totul! Din acel moment, nu mai percep nici cea mai mică contradicție între sentimentul că sunt o frunză purtată de apă și faptul că mă dedic cu toată energia unor acțiuni responsabile, căci a împinge e totuna cu a trage. Și astfel, când îmi folosesc inteligența ca să schimb ceea ce până atunci a fost cursul naturii, am revelația faptului că nici această schimbare nu reprezintă decât un cot în cursul respectiv și că în spatele lui se află întreaga involburare a râului.

Tot ce am descris sunt sentimente subiective. Iar acestea nu ne ajută să stabilim modurile corecte sau incorecte de folosire a inteligenței pentru a schimba cursul naturii – în definitiv, o chestiune de preferință și de încercare și eroare. Ceea ce oferă însă această descriere subiectivă este, după părerea mea, posibilitatea de a înțelege corect continuumul, contextul în care ne desfășurăm activitatea. Or, asta mi se pare că se află la baza și precedă problema lui „ce este de

făcut exact“. Putem să discutăm oricât această din urmă problemă, dacă o facem fără o bună cunoaștere a contextului în care urmează să acționăm, e în zadar. Iar contextul este tocmai relația noastră cu ansamblul lumii naturale așa-zis obiective. Relația ca ceva concret, altceva decât poziționarea abstractă și teoretică a bilelor de biliard, este tocmai ceea ce dăm la o parte, nu conștientizăm, conform modelului actual de folosire a inteligenței.

La fel cum studiul istoriei naturale a constat inițial într-o clasificare detaliată a speciilor luate separat, numai de curând alăturându-i-se ecologia (ca studiu al relațiilor dintre specii), și inteligența se ocupă, la început, cu împărțirea lumii în lucruri și evenimente. Acest proces accentuează însă excesiv independența și granițele între lucruri, pe de-o parte, și dintre lucruri și noi, ca lucruri între lucruri, pe de alta. Inteligenței îi revine sarcina ulterioară de a evalua relațiile inseparabile dintre lucrurile astfel categorisite și de a redescoperi universul, dincolo de aparența de multivers. În urma acestei mișcări, își va vedea propriile limite, faptul că inteligența nu e de ajuns. Nu poate funcționa, nu poate *fi* inteligență, în absența unei abordări a lumii prin ceea ce ține de instinct, care oferă posibilitatea *cunoașterii* relației la fel cum cunoaștem că apa e rece atunci când o bem.

### Note

[13](#). Autorul face referire aici la *tathatā*, concept fundamental în budismul zen. În original, *suchness* (n.tr.).

[14](#). 2 Corinteni 6, 10 (n.ed.).

### III

## ZENUL ȘI PROBLEMA CONTROLULUI

OMUL DIN ZIUA DE AZI PARE SĂ NI SE PREZINTE ca o capcană pe care și-o întinde lui însuși. Deși o realitate veche de câteva mii de ani deja, aceasta s-a accentuat recent din cauza proliferării bruște a mijloacelor științifice și tehnologice de control al sinelui și al mediului înconjurător. La începuturile științei moderne, problema era mai puțin evidentă, mascată de convingerea că modalitățile de a controla natura și pe noi înșine furnizate de știință vor putea fi dezvoltate la infinit, urmând o cale largă și lipsită de obstacole. Astăzi însă, în a doua jumătate a secolului XX și după experiența celui de-al Doilea Război Mondial, devine din ce în ce mai evident aproape în toate domeniile activității umane că problema autocontrolului implică un blocaj. Acest lucru se vede poate cel mai bine în științele comunicării, inclusiv studiul dinamicii controlului, și în psihologie, știința care se ocupă cel mai îndeaproape de om.

În forma sa cea mai simplă, elementară – toate celelalte forme ale sale fiind doar dezvoltări și exagerări –, problema se prezintă după cum urmează. Capacitatea de autocontrol a omului este o consecință firească a conștiinței de sine, dar cum își va controla el partea responsabilă cu controlul? Orice încercare de rezolvare a problemei ne pune în încurcătură, atât la nivel individual, cât și la nivel social. La nivel individual, încurcătura ia forma a ceea ce numim conștiință de sine acută, de exemplu, blocajul vorbitorului în public, determinat tocmai de strădania de a vorbi cât mai bine. Iar la nivel social, ia forma pierderii treptate a libertății de mișcare, restricționată prin fiecare nouă încercare de a reglementa mișcarea prin lege. Cu alte cuvinte, există un punct dincolo de care autocontrolul se transformă în paralizie – ca și cum aș vrea să arunc o minge și totodată să îi controlez traiectoria cu mâna.

Tehnologia pe de-o parte sporește forța și amploarea controlului uman, iar pe de alta adâncește încurcătura. Astfel, creșterea vizibilă a numărului de tulburări psihice în civilizația noastră tehnologică s-ar putea explica prin faptul că din ce în ce mai mulți indivizi ajung în acest tip de încurcătură, numit „dublă constrângere“ de către antropologul specializat în psihiatrie Gregory Bateson, în care individului i se cere să ia o decizie pe care, în același timp, nu poate sau nu trebuie să o ia. I se cere, cu alte cuvinte, să facă ceva contradictoriu, care de obicei ține de sfera autocontrolului, contradicție ilustrată perfect de titlul unei cărți cunoscute: *You Must Relax* („Trebuie să te relaxezi“). Inutil să precizez că efortul pe care îl presupune „trebuie“ nu se potrivește defel cu lipsa de efort pe care o presupune „să te relaxezi“.

Foarte interesant de remarcat este că nu putem gândi eficient autocontrolul fără să facem distincția între controlor și controlat, în ciuda faptului că, după cum ne sugerează chiar forma compusă a cuvântului „auto“ („de la sine“) și „control“, cei doi sunt unul și același lucru. Diferențierea între controlor și controlat se află și în spatele larg răspânditei concepții despre om ca ființă duală sau scindată între un sine superior și unul inferior, rațiune și intelect, minte și trup, spirit și materie, voluntar și involuntar, angelic și animalic. Conform acestei concepții, capacitatea de autocontrol nu îl privește niciodată pe om în ansamblul său. Ci, de fapt, o parte a sa o

controlează pe cealaltă, partea controloare netrebuind decât să facă tot posibilul să mențină controlul, în rest fiind liberă să fie ea însăși, fără vreo limitare. Ce poate fi mai simplu de-atât? Mecanismul funcționează foarte bine până când... nu mai funcționează. Și atunci cine sau ce e de vină? Să fi fost sinele inferior, cel controlat, prea puternic sau poate sinele superior, controlorul, a fost prea slab? Dacă prima variantă este adevărată, atunci omul în calitate de controlor nu poate fi tras la răspundere. Dacă a doua este adevărată, trebuie luate măsuri în vederea corectării slăbiciunii. Cu alte cuvinte, sinele superior, controlorul, e nevoit să se *controleze singur* – sau, în caz contrar, să postuleze existența unui sine superior sinelui superior, care intervine și îl controlează pe controlor. Și tot așa la nesfârșit.

Problema este foarte bine ilustrată de teoria creștină a virtuții, care de secole constituie o dublă constrângere majoră pentru omul occidental. Cea mai importantă poruncă creștină este „*Să iubești pe Domnul Dumnezeu tău*“, a se remarca ce urmează, „*din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta*“. Cum să dai ascultare unei asemenea porunci? Implicația părții a doua este clară: nu e de ajuns să gândesc și să acționez *ca și cum* l-aș iubi pe Dumnezeu. Nu mi se cere să pretind că iubesc, ci mi se cere să o fac cu adevărat, să fiu complet sincer. Isus i-a muștră pe farisei tocmai din cauză că respectau legea lui Dumnezeu în mod nesincer, cu buzele și mâinile, nu și cu inimile. Dar dacă inima este controlorul, cum se poate aceasta converti singură? Ca să iubesc sincer, trebuie să iubesc cu întreaga ființă, cu spontaneitate deplină. Dar acest lucru este echivalent cu a spune că *trebuie* să fiu spontan, or, spontaneitatea controlată sau voluntară constituie o contradicție!

Teologia creștină a încercat să rezolve problema afirmând că inima nu se poate converti singură fără ajutorul lui Dumnezeu, al grației divine sau al harului, puterea care coboară din ceruri ca să controleze controlorul. Nu a funcționat însă niciodată, nefiind decât o amânare a soluției sau repetarea aceleiași probleme la alt nivel. Căci dacă mi se dă porunca să îl iubesc pe Dumnezeu, și dacă am nevoie de harul Lui pentru a o respecta, atunci mi se poruncește să obțin har divin. Din nou, mi se dă porunca de a controla controlorul, care, în acest caz, este chiar Dumnezeu. Sau, cu alte cuvinte, mi se poruncește să mă deschid față de acțiunea harului lui Dumnezeu. Dar oare mă deschid cu adevărat dacă o fac fără tragere de inimă? Și dacă vreau să mă deschid din toată inima, nu trebuie atunci să obțin harul care îmi permite să mă deschid în fața harului? Și tot așa la nesfârșit.

Reiese de aici că scindarea sinelui nu clarifică în vreun fel problema autocontrolului, dimpotrivă. Prea puțin contează în acest caz dacă sinele în chestiune este organismul uman sau universul întreg. Din același motiv, toate formele de filozofie dualistă se dovedesc în final nesatisfăcătoare, în ciuda faptului că singurul mod în care putem gândi eficient problemele ridicate de control este cel dualist. Căci dacă organismul uman nu comportă un aspect separat responsabil cu controlul, dacă sinele superior este același lucru cu cel inferior, imposibilitatea autocontrolului ar trebui să se prezinte gândirii noastre dualiste cu aceeași limpezime ca și imposibilitatea unui deget de a-și indica singur vârful. Am putea argumenta, în schimb, că autocontrolul este o iluzie și că organismul omului este o mașinărie determinată sută la sută. Dar ne-am contrazice. Căci dacă o mașinărie afirmă că *este* o mașinărie, înseamnă că este capabilă de autoobservație, ceea ce ne readuce la absurditatea evidentă a arătătorului care se indică singur. Cu alte cuvinte, afirmația că nu sunt capabil de autocontrol presupune o doză de autocunoaștere, autoobservație și, în aceeași măsură, o doză de autocontrol. Oricum am privi-o, această situație ni se înfățișează ca o capcană: negându-ne conștiința de sine, o afirmăm, iar afirmând-o, lucru aparent inevitabil, ne pomem

prinși într-un paradox și pradă dublei constrângerii.

Împărțirea omului într-un sine superior și unul inferior nu ajută la lămurirea problemei autocontrolului, deoarece utilitatea sa explicativă se limitează la situațiile în care voința (superioară) *triumfă* asupra emoțiilor (inferioare). Astfel, când voința dă greș și are nevoie să se întărească sau să se transforme din rea-voință în bunăvoință, descrierea dualistă a omului nu e doar inutilă, ci chiar înșelătoare. Căci acest mod de gândire îl separă pe om de sine în chiar momentul în care acesta are cea mai mare nevoie „să se apropie de sine“. Altfel spus, când voința se luptă și se află în conflict cu ea însăși, se instalează paralizia voinței, ca și cum ai încerca să mergi în două direcții opuse în același timp. În asemenea momente, voința trebuie eliberată din starea de paralizie printr-o mișcare similară celei efectuate de biciclistul care, când simte că e pe cale să cadă, ca să se redreseze, trebuie să întoarcă de ghidon în direcția de cădere. În mod surprinzător, mai ales pentru începători, prin această mișcare nu se pierde, ci se recâștigă controlul asupra bicicletei. Moralistul, la fel ca biciclistul începător, nu poate să creadă că dacă întoarce voința în direcția de cădere va obține altceva decât o cădere morală totală. Și totuși, oricât de surprinzător ar părea, din punct de vedere psihologic, omul nu se poate autocontrola dacă nu se acceptă mai întâi. Cu alte cuvinte, înainte de a putea schimba cursul lucrurilor, trebuie să fie sincer cu el însuși și să acționeze pe potrivea, și nu împotriva firii sale, chiar și atunci când orientarea de moment a firii sale este către rău, către cădere. Același lucru se aplică și când conduci o barcă. Dacă vrei să navighezi împotriva vântului, nu te expui riscului de a te răsturna întorcând vasul direct împotriva vântului. Faci volta, însă păstrezi vântul în pânze. La fel, ca să redreseze automobilul, șoferul trebuie să învârtă de volan în direcția de derapaj.

Problema noastră este că îndochinarea cu gândire dualistă durează de atât de mult timp, încât ni se pare firesc să ne controlăm firea împotrivindu-ne ei. Aceeși judecată de bun-simț acționează și în cazul șoferului care are tendința să învârtă de volan în direcția opusă celei de derapaj. Ca să putem menține controlul, trebuie să învățăm reacții noi, la fel cum în judo trebuie să înveți să nu te opui căderii sau atacului, ci să îl controlezi lăsându-te în voia lui. Judo reprezintă aplicația directă la lupte a conceptului zen și Dao de *wu wei* sau filozofia *ne-împotrivirii* față de fire sau a ne-opunerii frontale față de cursul lucrurilor. Obiectivul modului de viață zen este experiența trezirii sau iluminării (înțelegerea bruscă<sup>15</sup>, în jargonul actual al psihologiei), care îl eliberează pe om de paralizia și dubla constrângere generate de autocontrol și conștiință de sine. Prin această experiență, omul depășește senzația de scindare și detașare, nu numai interioară, manifestată ca sinele superior care controlează și cel inferior care este controlat, ci și în raport cu restul oamenilor și lucrurilor, cu întregul univers. Atracția filozofiei zen constă în faptul că ea oferă o modalitate clasică, extrem de simplă de a recunoaște și elimina conflictul sau contradicția provocată de conștiința de sine.

Cel care studiază calea zen are de-a face cu un maestru care a trăit la rândul său experiența trezirii și, de aceea, este un om perfect natural, în cel mai bun sens al expresiei. Expertul în zen este o persoană care stăpânește arta de a fi om cu naturalețea și lipsa de conflict interior cu care copacul stăpânește arta de a fi copac. Un astfel de om este ca o minge într-un pârau de munte, adică nu poate fi blocat, oprit sau jenat indiferent de situație. Un astfel de om nu se bâlbâie și nu ezită niciodată în mintea sa, căci, deși îl vedem oprindu-se în mijlocul acțiunii pentru a înțelege până la capăt o problemă, fluxul conștiinței sale nu curge niciodată altfel decât drept înainte, evitând cercul vicios al angoasei sau îndoielii șovăielnice în care gândirea se prinde și se învârtă înnebunită fără rost. Acțiunile sale nu sunt nici pripite, nici grăbite, ci neîntrerupte. Asta se

înțelege în zen prin a fi detașat: nu să fii lipsit de emoție sau sentimente, ci să fii o persoană în care sentimentele nu se blochează și nici nu devin lipicioase, prin care experiențele lumii trec asemenea reflexiei păsărilor în zbor pe deasupra apei. Deși posedă libertate interioară deplină, acest om nu este nici ca libertinul, revoltat împotriva normelor sociale, nici ca moralistul, veșnic în căutare de justificări. El este una cu sine și cu natura, iar în prezența sa simți că reușește să fie „întru totul aici“, fără artificii sau caznă, și sigur pe sine, fără cea mai mică urmă de agresivitate. El este *le grand seigneur*, nobilul spiritual care, asemenea nobilului secular, este atât de sigur de statutul primit la naștere, încât nu simte nevoia să trateze cu condescendență sau să se împăuneze.

Confrunțați cu un asemenea model, majoritatea celor care se inițiază în zen se simt cât se poate de stângaci și stânjeniți, mai ales că, în calitatea lor de elevi, au obligația să îi răspundă maestrului cu aceeași naturalețe sigură de sine și neezitantă. Mai rău chiar, elevul trebuie să găsească rezolvarea unor probleme sub formă de întrebări, *koan*-uri, concepute special să îl pună în situații de tipul dublei constrângerii. Iată un *koan* tipic: „Arată-mi chipul tău adevărat, pe care l-ai avut înainte ca mama și tatăl tău să te conceapă!“ Cu alte cuvinte, arată-mi sinele tău cel mai profund și autentic, nu cel condiționat de familie, societate, învățare, experiență sau orice alt artificiu.

Evident că un răspuns calculat și construit, izvorât din eul condiționat cultural al elevului sau din rolul personal pe care acesta îl joacă, nu va fi considerat suficient. Altfel spus, rezolvarea problemei nu se găsește într-un răspuns deliberat și căutat, din moment ce ar fi o simplă reflexie a sinelui dobândit. Pe de altă parte, singura alternativă a elevului în această situație este să încerce să ofere un răspuns total spontan și nepremeditat. Și aici intervine dubla constrângere. Încearcă doar să fii natural! Un elev l-a întrebat pe unul din vechii maștri chinezi: „Ce este Calea?“ Acesta i-a răspuns: „Mintea ta obișnuită [adică naturală] este Calea.“ „Cum mă pot eu acorda cu ea?“, a continuat elevul. „Încercând să te acordezi cu ea, te abați de la Cale“, a afirmat maestrul. Ceea ce înseamnă că este la fel de inutil să *nu încerce*, căci și în acest caz acțiunea sa ar fi intenționată și, prin urmare, un mod indirect de a încerca. Majoritatea elevilor petrec o perioadă considerabilă blocați și încurcați de astfel de *koan*-uri. Căci atunci când li se cere să acționeze fără să se controleze, se pomenesc *față în față* cu rolul pe care îl joacă și cu existența proprie, ceea ce duce la paralizie indusă de conștiința de sine.

În strădania sa, elevul descoperă că atât timp cât este conștient de sine nu poate, evident, să nu mai fie conștient de sine. Când încearcă să uite de sine, își amintește că *el* e cel care încearcă să se uite. Pe de altă parte, când reușește să uite de sine, absorbit de treburile zilnice, descoperă că se lasă purtat de treburi și că nu reacționează la ele spontan, ci dintr-un reflex al condiționării sociale. Își joacă rolul în mod inconștient și, prin urmare, tot nu își arată chipul adevărat. Maestrul nu îi va permite să evadeze în această inconștiență, fiecare confruntare cu elevul reamintindu-i acestuia în mod acut de sinele său stângaci. Aceste metode sunt menite să îl convingă pe elev că eul său, sinele cu care s-a identificat până atunci, nu e altceva decât o configurație de obiceiuri sau reacții artificiale. Oricât s-ar strădui, nu poate face nimic ca să fie natural, să se elibereze de sine.

Ajuns în punctul acesta, elevul se simte un ratat complet și abject. Personalitatea dobândită, toată știința sa i se par fără nici o valoare în contextul respectiv. Până în acest moment, să nu uităm, a încercat – sau a încercat să nu încerce – să își arate sinele autentic, să acționeze sută la sută sincer. Acum știe, fără umbră de îndoială, că *el* nu poate face acest lucru să se întâmple, trebuie să se întâmple cumva de la sine. Își dă seama că singura lui alternativă este să existe, să se accepte așa cum este: o creatură stângace, conștientă de sine și condiționată. Și aici elevul se



lovește însă de o contradicție aparentă. Căci ideea de a te accepta constituie o nouă dublă constrângere. Sinele include și conflicte – obiecții și opoziție față de sine –, ceea ce înseamnă că trebuie să accepți că nu te accepți. Poți să-ți lași mintea în pace, să gândească ce vrea ea, dar una din îndeletnicirile ei preferate este să se amestece în propria treabă. Sau putem privi problema din cu totul alt unghi. Elevul zen a meditat ore întregi încercând să își păstreze mintea perfect nemișcată, concentrat exclusiv asupra *koan*-ului sau propriei respirații, îndepărtând gândurile care l-ar putea distra. În zadar însă, căci orbul îl conduce pe orb, respectiv mintea pe care încearcă să o controleze este ea însăși responsabilă cu controlul. Altfel spus, încearcă să alunge gândurile cu gânduri.

Exact acesta este momentul în care se petrece străfulgerarea psihică. Ce ar fi trebuit să fie evident de la bun început devine limpede ca lumina zilei, elevul aleargă la maestru și, cu cea mai mare naturaleză, îi arată „chipul său adevărat“. Ce s-a întâmplat? În tot acest timp, elevul a stat paralizat de convingerea adânc înrădăcinată că el este una, iar mintea, gândurile sau senzațiile sale – alta. Astfel, de câte ori se confrunta cu sine, se simțea rupt în două, incapabil să se arate integrat, lipsit de contradicții. Dar acum a avut revelația faptului că nu există un gânditor separat care „are“ sau controlează gândurile. Gânditorul și gândurile sunt unul și același lucru. Până la urmă, dacă îți lași mintea să gândească ce vrea, imediat va dori să intervină în propria activitate, așa că o lași să facă ce vrea. Dacă o lași să gândească ce vrea, clipă de clipă, nu mai e absolut nici un efort să o lași liberă. Or, tocmai dispariția efortului marchează dispariția gânditorului separat, a eului care încearcă să privească mintea fără să intervină. Ajuns în acest punct, nu mai ai ce să încerci să faci, căci orice se întâmplă clipă de clipă este acceptat, inclusiv neacceptarea. Timp de-o secundă, gânditorul pare să reacționeze prompt la fluxul de gânduri cu o imagine în oglindă, dar imediat apare revelația faptului că nu există nici oglindă, nici imagine. Nu există decât fluxul gândurilor (care curg unul după altul, fără să fie nevoie de intervenție) și mintea se cunoaște pe sine cu adevărat. Nu există o minte separată care stă deoparte și o privește.

Mai mult, odată cu dualismul gânditor–gând dispăre și dualismul obiect–subiect. Individul nu se mai simte detașat de percepțiile sale asupra lumii exterioare, la fel cum nu se mai simte un gânditor detașat de propriile gânduri. În consecință, apare sentimentul intens de identificare a sinelui cu ceea ce vede și aude, pasul următor fiind acordarea impresiei sale subiective cu realitatea obiectivă a omului nu atât ca organism într-un mediu înconjurător, cât ca relație organism–mediu. Relația este mai reală decât cei doi termeni ai săi, cam la fel cum continuitatea din mijlocul unui băț este mai solidă decât diferența dintre cele două capete ale sale.

Ființa umană care a conștientizat această continuitate încetează să mai fie o capcană pe care și-o întinde ei înseși. Căci conștiința de sine încetează să mai fie o stare de scindare a minții, care, întâmplător sau nu, înseamnă și indecizie, ezitare și paralizie psihică. În asta se transformă conștiința de sine când o abordăm dualist, luând de bune convențiile de gândire și vorbire care îl despart pe „eu“ de „eu însumi“, mintea de trup, spiritul de materie, cunoscătorul de cunoscut. Tratat separat, sinele pe care îl cunosc nu este niciodată cel pe care trebuie să îl cunosc, iar cel pe care îl controlez nu este niciodată cel pe care trebuie să îl controlez. Din punct de vedere politic, acest dualism se manifestă ca separare a guvernului sau statului de populație, lucru care se întâmplă chiar și în democrație, unde, la nivel declarativ, forma de organizare este cea de comunitate autogovernată. Dar guvernele și statele trebuie să existe când oamenii au pierdut sentimentul de solidaritate cu ceilalți, când societatea umană nu mai e decât un termen abstract pentru o mulțime de indivizi care se simt separați de ceilalți pentru că se simt scindați în interior.



În Orient, zenul și alte mijloace de eliberare a omului din propria strânsoare au constituit preocuparea unor minorități mici. În Occident, unde credem în diseminarea universală a cunoașterii, sau cel puțin așa susținem, nu avem maștri zen cu care să studiem. Acesta ar putea fi însă un avantaj, căci distincția maestru–elev nu e altceva decât încă un sinonim al dualității controlor–controlat, care, evident, nici nu ar trebui să existe dacă organismul-mediul numit om s-ar autocontrola cu adevărat. Iată de ce maestrul zen nu îl învață de fapt nimic pe elev, ci îl obligă să descopere singur ce e de descoperit și, mai mult decât atât, nu se consideră el însuși maestru din moment ce maestrul nu există decât din perspectiva elevului ne-trezit. Neavând maștri care să ne oblige, noi trebuie să descoperim totul singuri și, prin urmare, nu suntem tentați să ne sprijinim pe alții. E adevărat că elevul japonez care studiază zen poate fi stânjenit de prezența maestrului și a naturaleții acestuia. Dar de ce n-am fi și noi stânjeniți de natură, de cer, pământ și apă, chiar de miracolul propriului trup, când trebuie să reacționăm și să acționăm proporțional cu splendoarea acestora? Sau trebuie să continuăm să ne înfruptăm din ele orbește cu buldozerele, imaginându-ne vajnici și independenți controlori și cuceritori ai naturii care este, în definitiv, jumătatea noastră mai mare și mai bună?

Nu mi-am propus aici și nici nu ar fi în spiritul punctului de vedere pe care îl reprezint să precizez ce e de făcut pentru a găsi o aplicație tehnologică a acestui sentiment nou al legăturii dintre om și natură, resimțită atât în interiorul, cât și în exteriorul organismului. Căci nu contează atât ceea ce este de făcut, cât atitudinea – sentimentul și dispoziția interioară – a celui care face. Nu avem nevoie de o tehnică nouă, ci de un om nou, deoarece, ne învață un vechi text daoist: „Când omul nepotrivit folosește mijloacele potrivite, mijloacele potrivite funcționează în mod nepotrivit.“ Iar dezvoltarea unui tip nou de om nu e greu de realizat, odată ce schimbarea de sine și autocontrolul încetează să mai presupună un conflict între firea inferioară și cea superioară, între intențiile bune și instinctele recalcitrante. Totul este să depășim neîncrederea adânc înrădăcinată în capacitatea noastră de a cuceri natura prin dragoste și să ne încredem în blânda (*ju*) cale (*do*) care ne învață să virăm în direcția de derapaj, să ne controlăm cooperând cu noi înșine.

#### Notă

15. În original *insight*. Autorul face cel mai probabil trimitere la psihologia Gestalt și „Aha-Erlebnis“ (experiența aha!) (n.tr.).

## IV ZEN BEAT, ZEN SQUARE ȘI ZEN

### Notă

*Eseul care urmează a apărut prima dată în Chicago Review, numărul din vara lui 1958, după care a fost publicat sub formă de broșură de City Lights Books din San Francisco, cu anumite adăugiri, deoarece contextul mi s-a părut prielnic unei discuții despre influența zen asupra artei occidentale, mai ales că originalul fusese publicat înainte de apariția cărții Vagabonzii Dharma a lui Kerouac. Versiunea de față conține adăugiri și modificări suplimentare.*

*Crezusem că în versiunea inițială a eseului mi-am făcut cât se poate de clară poziția față de „zenul beat” și de „zenul square”. Era evident că nu am folosit cuvântul „square” cu intenția de a tachina, din moment ce nu vorbeam de pe poziția „zenului beat”. În urma publicării articolului „The Prevalence of Zen” [„Prevalența zenului”] al lui Stephen Mahoney în The Nation din octombrie 1958, s-a creat impresia că aș fi purtătorul de cuvânt al „zenului square”. Am folosit acest termen pentru a desemna școlile oficiale de zen japoneze, Rinzaï și Soto, la care, într-adevăr, sunt afiliați cei mai mulți occidentali. Eu nu sunt nici afiliat la ele, nici nu le reprezint în vreun fel. Și nu din cauză că nu le-aș respecta sau că m-aș afla în conflict cu ele, ci pentru că în astfel de chestiuni temperamentul mă îndeamnă să rămân neafiliat vreunei instituții. Nici măcar nu mă prezint ca budist zen. Căci aspectul zen care mă interesează pe mine nu poate fi organizat, predat, transmis, certificat sau îmbrăcat în vreun fel de sistem. Nici măcar nu poate fi urmat, căci fiecare trebuie să îl găsească singur. Cum spunea Plotin, este „un zbor al celui singur către Cel Singur” și cum spune un vechi poem zen:*

*Dacă nu îl găsești în tine,  
Atunci unde îl vei găsi în altă parte?*

*În fond, aceasta este, într-un anumit fel, poziția întregii tradiții budiste zen. În sens strict, nu există maeștri zen, deoarece zenul nu are nimic de transmis. Încă de la începuturi, cei care au avut experiența zen au respins mereu discipolii aspiranți, nu doar ca să le testeze sinceritatea, ci ca o avertizare onestă că experiența trezirii (satori) nu se poate găsi prin căutare și, în nici un caz, nu este ceva ce poate fi dobândit sau cultivat. Aspiranții însă s-au prefăcut că nu pricep refuzul, drept pentru care înțelepții zen le-au răspuns cu un soi de judo. Conștienți că este inutil să-i spui celui care caută că nu va găsi căutând, au ales să le răspundă prin contra-întrebări (koan) al căror efect este să alimenteze efortul căutării până ce aceasta explodează sub propria presiune, iar elevul devine conștient, nu doar la nivel de cuvinte, ci până în măduva oaselor, de nebunia căutării individuale. În acest moment, se spune că elevul „are” zen. A înțeles că este una cu restul lucrurilor și nu se mai separă de univers căutând să obțină ceva de la acesta.*

*La prima vedere, poate părea o relație maestru–discipol. În profunzime însă, este ceea ce budiștii numesc upaya („mijloace iscusite“) sau „a da o frunză galbenă copilului care plânge după aur pentru a-l împăca“. De-a lungul secolelor însă, acest proces de refuz urmat de contra-întrebare s-a oficializat. S-au construit temple și instituții speciale, iar acestea au dat naștere la rândul lor unor probleme legate de dreptul de proprietate, administrare și disciplină, constrângând budismul zen să îmbrățișeze o formă de ierarhie tradițională. În Orientul Îndepărtat, această stare de lucruri durează de atâta vreme, încât a devenit parte din peisaj, unele dezavantaje fiind compensate de faptul că par perfect firești. Nu e nimic exotic sau „special“. Până și organizațiile se pot dezvolta natural. Mi se pare însă că transplantarea acestui model de zen în Occident ar fi complet artificială. Nu ar face decât să îngroașe rândurile organizațiilor de cult, cu pretenții spirituale, interese legitime și „clici“ de adepți, la care s-ar adăuga dezavantajul atracției exercitate asupra snobilor de o formă „foarte ezoterică“ de budism. Mai bine ar fi ca Occidentul să se infuzeze de zen precum apa de ceai. Așa l-am digera mai bine.*

ESTE DIFICIL PENTRU ANGLO-SAXONI ȘI JAPONEZI deopotrivă să absoarbă ceva atât de chinezesc cum este zenul. Căci, deși cuvântul „zen“ este japonez, budismul zen este creația dinastiei Tang din China. Nu intenționez să insist în continuare asupra subtilităților intraductibile între culturi străine. Tot ce vreau să spun este că oamenilor care simt nevoia profundă de a se justifica le e greu să înțeleagă perspectiva celor care nu simt acest lucru, iar chinezii care au creat budismul zen erau oameni la fel ca Laozi, care, cu câteva secole înainte, afirmase: „Cei care se justifică nu conving.“ Căci nevoia de a avea sau de a dovedi că ai dreptate le zgândărește chinezilor invariabil simțul ridicolului; în definitiv, și confucianiștii, și daoiștii (făcând abstracție de diferențele profunde dintre cele două filozofii) au apreciat dintotdeauna omul care „își vine în fire“. Pentru Confucius, umanitatea era mai presus de virtute, iar pentru marii daoiști Laozi și Zhuangzi era evident că nu poți avea dreptate fără a te înșela, cele două fiind la fel de inseparabile ca fața și spatele. Citându-l pe Zhuangzi: „Cei care năzuiesc la o conducere dreaptă fără corespondentul său conducerea nedreaptă, și dreptate fără corespondentul său nedreptate nu pricep principiile universului.“

Pentru occidentali, aceste cuvinte ar putea suna cinic, iar admirația confucianistă față de „ceea ce e rezonabil“ și față de compromis ar putea părea o lipsă de coloană vertebrală și angajament față de principii. De fapt, ele reflectă o înțelegere și un respect deosebit față de ceea ce numim echilibrul naturii – umane și de alt fel –, o viziune universală a vieții ca Dao sau calea naturii, în care binele și răul, creativul și distructivul, înțelepciunea și negliobia sunt poli inseparabili ai existenței. „Dao“, stă scris în *Zhong Yong*, „este acel ceva de la care nu se poate devia. Acel ceva de la care se poate devia nu este Dao“. Prin urmare, înțelepciunea nu înseamnă să încerci să smulgi binele din ghearele răului, ci să înveți să „plutești“ purtat de ele, asemenea unui dop de plută care acum e sus pe creasta valului, acum e jos la piciorul valului. La temelia perspectivei chinezești asupra vieții se află încrederea în amestecul de bine și rău inerent firii omenești, idee complet străină celor crescuți în tradiția iudeo-creștină a conștiinței încărcate cronice. Și totuși, chinezilor le-a fost clar dintotdeauna că un om care nu are încredere în sine nu poate avea încredere nici măcar în propria neîncredere și, prin urmare, nu poate fi altfel decât confuz, fără

speranța că se va putea lămuri vreodată.

Din motive oarecum diferite, japonezii tind să se simtă la fel de rău în propria piele ca și occidentalii, în principal din cauza unui sentiment de rușine socială care este la fel de acut ca sentimentul nostru ceva mai metafizic al păcatului. Acest lucru era cu atât mai adevărat în cazul clasei sociale celei mai atrase de zen, cea a samurailor. În lucrarea sa, altfel foarte inegală, *The Chrysanthemum and the Sword*, Ruth Benedict avea perfectă dreptate să afirme că atracția exercitată de zen asupra clasei samurailor consta în capacitatea acestei filozofii de a-i scăpa pe samurai de o conștiință de sine extrem de stânjenitoare, indusă din copilărie prin educație. La pachet cu această conștiință de sine acută vine și dorința acerbă a japonezului de a se întrece pe sine, care transformă orice îndemânare și artă într-un maraton al autodiscipliniei. Deși atracția față de zen consta tocmai în posibilitatea eliberării de conștiința de sine stânjenitoare, zenul în versiunea sa japoneză a ales să răspundă focului tot cu foc. Astfel, „observarea sinelui de către sine“ este adusă la o asemenea intensitate, încât explodează sub propria presiune. Cât de departe de regimul mănăstirilor zen japoneze sunt cuvintele marelui maestru din dinastia Tang, Lin Ji:

„În budism nu există loc pentru efort. Fii obișnuit și prin nimic deosebit. Mănâncă-ți mâncarea, golește-ți măruntaiele și bășica udului, iar când ești obosit, mergi de te întinde. Ignorantul va râde de vorbele mele, dar înțeleptul va înțelege.“

Spiritul acestor cuvinte este la fel de îndepărtat și de un anumit tip de zen occidental, cel care invocă această filozofie pentru a justifica un mod de viață boem, izvorât din nevoia de autoapărare.

Nu există doar un motiv pentru proliferarea interesului occidental față de zen în ultimele două decenii. Au contribuit în acest sens atracția spiritului „modern“ occidental pentru artele zen, cărțile lui Suzuki, războiul cu Japonia, fascinația exercitată de „poveștile zen“ și farmecul unei filozofii non-conceptuale, bazată pe experiență, în contextul relativismului științific occidental. Am mai putea menționa aici și afinitățile între zen și curente exclusiv occidentale cum ar fi filozofia lui Wittgenstein, existențialismul, semantica generală, metalingvistica lui B.L. Whorf și anumite curente din filozofia științei și psihoterapie. În fundal însă, persistă neliniștea noastră vagă legată de artificialitatea sau lipsa de naturalețe caracteristice atât creștinismului, cu cosmologia sa structurată politic, cât și tehnologiei, care își extinde imperiul mecanizat asupra unei lumi naturale în raport cu care, în mod curios, omul însuși se simte alienat. Căci ambele reflectă o psihologie care definește omul ca inteligență și voință conștiente, detașate de natură pentru a o putea controla, asemenea Dumnezeului-arhitect după chipul căruia a fost concepută această versiune a omului. Sursa neliniștii este bănuiala că încercarea noastră de a stăpâni lumea din exterior constituie un cerc vicios care ne condamnă la insomnia veșnică provocată de controlarea mijloacelor de control și supervizarea supervizării *ad infinitum*.

Occidentalul aflat în căutarea refacerii comuniunii om-natură găsește un interes dincolo de sfera sentimentalului în naturalismul zen – în peisajele lui Ma Yuan și Sesshu, într-o artă deopotrivă spirituală și seculară, care traduce misticul în termenii naturalului și care, de fapt, nici măcar nu și le-a imaginat vreodată despărțite. Iată o perspectivă asupra lumii care iradiază integritate și totalitate, o gură de aer proaspăt pentru o cultură în care spiritualul și materialul, conștientul și inconștientul au făcut obiectul unei schisme cataclismice. Din acest motiv, umanismul chinez și naturalismul zen ne stârnesc curiozitatea mult mai profund decât budismul indian sau Vedanta. Și acestea sunt studiate în Vest, însă adepții lor par să fie în majoritate creștini „rătăciți“, aflați în căutarea unei filozofii mai plauzibile decât supranaturalismul creștin, prin intermediul căreia să își

continue căutarea esențialmente creștină a miraculosului. În viziunea budismului indian, omul ideal este un supraom, un yoghin care își stăpânește perfect propria natură, în perfect acord cu idealul science-fiction al „oamenilor mai presus de umanitate“. În schimb, Buddha sau omul iluminat din tradiția zen chineză este „obișnuit și prin nimic deosebit“; umanitatea acestuia stârnește râsul, asemenea vagabonzilor zen pictați de Mu-Ji și Liang Kai. Această imagine ne atrage printr-o concepție inedită a sfântului și înțeleptului care nu este complet inaccesibil, care nu este supraom, ci cât se poate de om și, mai presus de toate, nu este un ascet sobru și asexuat. Mai mult, în zen, experiența *satori* a trezirii la „inseparabilitatea noastră originară“ de univers, oricât de evazivă ar părea, se află mereu după colț. Ba chiar, îți este dat să întâlnești oameni cărora li s-a întâmplat, și nu e vorba doar de niște ocultști misterioși care trăiesc în Himalaya sau yoghini numai piele și os care trăiesc în ashramuri izolate de lume. Sunt exact ca noi și totuși se simt mult mai în largul lor în lume, plutind cu mult mai mare ușurință pe oceanul efemerului și al nesiguranței.

Înainte de toate, cred că mulți dintre cei care trăiesc în Occidentul postcreștin sunt atrași de zen datorită absenței predicilor, discursului moralizator și muștrărilor de felul celor din profetismul iudeo-creștin. Budismul nu neagă existența unei sfere relativ limitate în care viața omului poate fi îmbunătățită prin artă și știință, rațiune și bunăvoință. Fără să-i nege importanța, budismul o subordonează însă sferei, prin comparație, nelimitate a lucrurilor așa cum sunt, cum au fost dintotdeauna și cum vor fi mereu, sferă aflată dincolo de categoriile de bine și rău, succes și eșec, sănătate și boală individuală. Într-un anumit sens, această sferă corespunde universului larg. Când privim cerul nopții, nu facem comparații între stele bune și stele rele, și nici între constelații corect sau greșit ordonate. Stelele sunt, prin natura lor, mici și mari, luminoase sau mai puțin luminoase. Cu toate acestea, cerul înstelat, în ansamblul său, este o splendoare și o minune care uneori ne înfiorează de admirație. În alt sens, este vorba tot de sfera umană, a vieții de zi cu zi, pe care am putea-o numi existențială.

Căci, privite dintr-o anumită poziție, activitățile umane se află dincolo de bine și de rău, exact ca stelele, iar faptele, experiențele și sentimentele noastre nu mai pot face obiectul judecății, cum nu pot crestele și povârnișurile unui lanț de munți. Deși aflat dincolo de evaluarea morală și socială, acest nivel al vieții umane ni se poate înfățișa la fel de minunat și straniu precum universul cel mare. Sentimentul este cu atât mai acut în momentele în care eul individual încearcă să își înțeleagă propria natură, să își sondeze originile interne ale acțiunii și conștiinței. Căci aici descoperă o parte a sa, cea mai intimă și cea mai mare parte a sa, care îi este străină și care se află dincolo de controlul și puterea sa de înțelegere. Oricât de ciudat ar suna, eul descoperă că însuși miezul și natura sa îl depășesc. Cu cât pătrund mai adânc în mine, cu atât sunt mai puțin eu însumi, și totuși acesta este chiar miezul meu. Aici îmi aflu mecanismele interioare care funcționează singure, în mod spontan, ca rotația corpurilor cerești și deriva norilor. Oricât de străin și de bizar ar părea acest aspect al ființei mele, nu îmi ia mult să realizez că *este* vorba chiar de mine însumi, și încă într-o măsură mult mai mare decât eul meu superficial. Nu e vorba de fatalism sau determinism, pentru că persoana care să fie manevrată sau determinată a dispărut; acest „eu“ profund face totul. Configurația sistemului meu nervos, ca și configurația stelelor, se întâmplă de la sine, iar acest „de la sine“ este adevăratul meu sine.

Din această poziție, și aici limbajul își manifestă limitele în toată splendoarea, descopăr că nu mă pot împiedica să fac și să trăiesc liber experiența a ceea ce este întotdeauna „corect“, în sensul în care o stea se află întotdeauna în locul „corect“. Cum a spus Xiang Yan:

„Disciplina artificială nu-mi e de nici un folos,  
Oricum m-aș mișca, în mine se manifestă străvechiul Dao.“

Ajuns la acest nivel, omul se eliberează de angoasă, căci dispare posibilitatea greșelii. Dacă trăim, trăim; dacă murim, murim; dacă suferim, suferim; dacă ne temem, ne temem. Nu e nici o problemă. Un maestru zen a fost întrebat la un moment dat: „E groaznic de cald, ce să facem să scăpăm de căldură?“ El a răspuns: „De ce să nu mergem în locul în care nu e nici cald, nici frig?“ „Unde se află acel loc?“ „Vara asudăm; iarna tremurăm.“ În zen, moartea, frica sau neplăcerea produsă de căldură nu provoacă sentimente de vină. Totodată, zen nu *forțează* în vreun fel adoptarea acestui punct de vedere, și nici nu îl propovăduiește ca pe un ideal. Chiar dacă nu îl înțelegi, lipsa ta de înțelegere face parte tot din „asta“. Stelele luminoase nu ar putea exista fără cele mai puțin luminoase, iar în lipsa întunericului atotcuprinzător nu ar mai exista stele deloc.

În universul iudeo-creștin, în schimb, moralitatea imperioasă, nevoia de a avea dreptate și angoasa aferentă ei sunt atotcuprinzătoare și atotpătrunzătoare. Dumnezeu, sinele Absolut, este bun în opoziție cu răul. Comportamentul imoral sau greșeala te vor exclude nu doar din societatea oamenilor, ci din existența însăși, din rădăcina sau temelia vieții. Astfel, greșeala dă naștere unei angoase metafizice și unui sentiment al vinovăției – o stare de damnare eternă – complet disproporționate în raport cu delictul. Această vină metafizică ajunge să fie insuportabilă, ducând la respingerea lui Dumnezeu și a legilor sale, fenomen deja prezent în curentele moderne ale secularismului, materialismului și naturalismului. Moralitatea absolută distruge moralitatea deoarece sancțiunile pe care le impune în scopul eliminării răului sunt mult prea aspre. Nu vindeci o durere de cap tăind capul cu totul. Zenul, ca și alte forme de filozofie orientală, atrage tocmai prin faptul că, în spatele domeniului binelui și al răului, recunoaște un spațiu vast al „sinelui“ în care nu există nici vină și nici învinuire, iar sinele se identifică în sfârșit cu Dumnezeu.

Însă occidentalului atras de zen și dornic să-l înțeleagă în profunzime îi este indispensabilă o calificare anume: cunoașterea temeinică a propriei culturi, astfel încât să nu se mai lase purtat de premisele acesteia în mod inconștient. Trebuie să se fi împăcat cu Domnul Dumnezeu Iehova și cu propria conștiință iudeo-creștină pentru a putea face o alegere categorică, care nu e bazată pe teamă sau răzvrătire. Trebuie să se fi dezbărat de reflexul de a se justifica. În caz contrar, zenul său va fi fie *beat*, fie *square*, fie o revoltă împotriva ordinii sociale și culturale, fie o altă formă de pedanterie și respectabilitate. Căci zenul înseamnă în primul rând eliberarea minții de gândirea convențională, lucru extrem de diferit de răzvrătirea împotriva convenției, pe de-o parte, sau de adaptarea la niște convenții străine, pe de alta.

Prin gândire convențională se înțelege, pe scurt, confuzia între universul natural concret și lucrurile conceptuale, fenomenele și simbolurile lingvistice și culturale. Căci și daoismul, și zenul privesc lumea ca pe un câmp sau continuum de interrelații inseparabile, nici o parte a sa neputând fi separată de celelalte sau judecată drept superioară sau inferioară celorlalte. Acesta este și sensul cuvintelor celui de-al șaselea patriarh, Hui Neng, „în mod fundamental, nu există nici măcar un lucru“, provocate de înțelegerea faptului că lucrurile sunt *termeni*, nu entități. Ele există în lumea abstractă a gândirii, dar nu și în cea concretă a naturii. Prin urmare, cel care percepe sau simte efectiv adevărul acestei afirmații nu se mai simte un eu decât prin definiție. Vede că eul său este de fapt *persona* sau rolul său social, o selecție întru câțiva arbitrară de experiențe cu care a fost învățat să se identifice. (De ce, de exemplu, spunem „eu gândesc“, dar nu și „eu îmi bat inima“?) Odată ce a înțeles acest lucru, continuă să își joace rolul social fără a se mai lăsa însă păcălit de el. Nu se grăbește să adopte un rol nou sau să joace rolul celui care nu are nici un rol.



Își joacă rolul detașat.

Mentalitatea *beat*, așa cum o concep eu, este ceva mult mai extins și mai vag decât stilul de viață al hipsterilor<sup>16</sup> din New York și San Francisco. Ea reprezintă refuzul tinerei generații de a participa la „modul de viață american“, un tip de revoltă prin care nu se încearcă schimbarea ordinii existente, ci pur și simplu îndepărtarea de aceasta și căutarea sensului vieții în experiențe subiective în locul realizărilor obiective. Ea se află în opoziție cu mentalitatea *square*, orientată către ceilalți, care ademenește cu convenții sociale și nu conștientizează faptul că binele și răul sunt corelative, existența capitalismului depinde de existența comunismului și invers, puritanismul și desfrânarea sunt în sine totuna sau, spre exemplu, că lobby-ul Bisericii și crima organizată fac un joc comun în vederea menținerii legislației care interzice jocurile de noroc.

Zenul *beat* este un fenomen complex, mergând de la utilizarea zenului pentru justificarea unor bazaconii în artă, literatură și viață și până la un tip de critică socială viguroasă și „o înțelegere profundă a universului“<sup>17</sup> cum găsim în poezia lui Ginsberg, Whalen și Snyder și, mai puțin consecvent, în cărțile lui Kerouac, care este mai tot timpul puțin prea nenatural, subiectiv și strident pentru a păstra savoarea zenului.

Când Kerouac își enunță concluzia filozofică finală: „Nu știu. Nu îmi pasă. Și oricum nu contează“, se dă singur de gol, ostilitatea defensivă a cuvintelor îl trădează. Zenul, care depășește în mod real convenția și valorile, nu are nevoie să spună „La naiba cu totul“, și nici să sublinieze cu vehemență faptul că „totul este egal“.

E adevărat, existența unei poziții ultime din care „totul este egal“ constituie intuiția fundamentală în zen. Citând faimoasele cuvinte ale maestrului Yun Men, „fiecare zi e o zi bună“. Sau cum ni se spune în Xin Xin Ming:

„Dacă vrei să afli adevărul pur,  
Să nu te frământa binele și răul.  
Conflictul dintre bine și rău  
Este boala minții.“

Acest punct de vedere nu exclude și nici nu se opune distincției dintre bine și rău aplicată la alte niveluri și cadre de referință mai limitate. Caracterul dincolo de bine și de rău al lumii se vede când aceasta nu este încadrată: adică atunci când nu ne aplecăm asupra unei situații în particular, în afara relației sale cu restul universului. În camera în care mă aflu, există o diferență clară între sus și jos; în spațiul interstelar, nu există. În cadrul limitelor convenționale ale unei comunități umane, există diferențe clare între bine și rău. Acestea dispar însă când privim activitățile umane ca parte integrantă a domeniului naturii. Orice cadru decupează un câmp restrâns de relații, unde restricția este sinonimă cu legea sau regula.

Un fotograf priceput își îndreaptă obiectivul aparatului spre aproape orice scenă sau obiect și obține o compoziție minunată cu ajutorul încadrării și luminii alese. Unui fotograf nepriceput care încearcă aceeași ispravă nu îi va ieși nimic, deoarece nu știe cum să încadreze, adică să stabilească relația dintre marginile și conținutul fotografiei. Cât de elocvent ilustrează acest exemplu faptul că, odată ce am introdus un cadru, totul *nu* mai este egal. Or, fiecare operă de artă presupune un cadru. Tocmai acesta stabilește diferența dintre tablou, poezie, compoziție muzicală, piesă de teatru, dans sau sculptură și restul lucrurilor. Unii artiști ar putea susține că nu își doresc ca operele lor să se diferențieze de totalitatea universului, dar atunci ar trebuie să nu le mai prezinte în cadrul galeriilor și sălilor de concert. Și, mai presus de orice, nu ar trebui să le



interpreteze sau să le vândă. Acest gest este la fel de imoral precum a vinde luna sau a-ți ciopli numele într-un munte în chip de semnătură. (Unui artist i s-ar putea ierta acest lucru cât timp ar face-o în mod perfect conștient și, în sinea lui, s-ar mândri că este un escroc priceput și nu poet sau pictor.) Numai puștii puși pe distrus și excursioniștii vulgari își crestează inițialele în scoarța copacilor.

Există în ziua de azi artiști occidentali care se folosesc fără rușine de zen pentru a-și justifica încadrările cele mai arbitrare și mai lipsite de obiect: pânze albe, tăcere completă drept muzică, bucăți de hârtie rupte care sunt lăsate să cadă pe o scândură și se lipesc unde au căzut sau încâlcituri masive de sârmă fără vreo formă. Opera compozitorului John Cage se înscrie destul de bine în această tendință. În numele zenului, acesta și-a abandonat mai vechile și promițătoarele compoziții pentru „pian pregătit”<sup>18</sup> ca să își încânte publicul cu opt magnetofone Ampex din care izbucnesc simultan zgomote aleatorii. Sau recitalurile de pian ale aceluiași muzician în care partitura, ale cărei pagini sunt întoarse ostentativ de un asistent, este alcătuită exclusiv din pauze, în scopul declarat de a șoca publicul și de a-l face conștient de multitudinea de zgomote care umplu vidul muzical: foitul picioarelor și foșnetul programelor, chicotelile jenate, tusele și vuietul traficului de afară.

Conștientizarea fiecărei imagini și a fiecărui sunet înconjurător poate avea un efect terapeutic semnificativ, fără îndoială. Și numai pentru că îți deschide mintea în fața miracolului reprezentat de văz și auz. În plus, disponibilitatea profundă de a privi sau asculta și cel mai mic lucru eliberează mintea de ideile preconcepute despre frumusețe, creând un spațiu liber în care pot apărea forme și asociații inedite. Ca terapie, sunt foarte bune. Dar până la artă mai e. Vorbim de un nivel echivalent cu al pacientului care bate câmpii pe canapeaua analistului: în cadrul terapiei, e un pas foarte important, dar psihanaliza nu și-a propus în vreun fel să înlocuiască literatura și conversația cu astfel de divagații. Încadrate și prezentate ca terapie auditivă de grup, piesele lui Cage ar putea fi recuperate; sub formă de concert, sunt absurde însă. Nu putem decât să sperăm că după ce Cage își va fi eliberat mintea, prin acest tip de ascultare, de plagierea aproape inevitabilă a formelor din trecut, ne va prezenta configurațiile și asocierile muzicale inedite pe care încă nu le-a formulat.

La fel cum fotografii pricepute ne uimește prin felul în care alege lumina și încadrează cele mai neașteptate subiecte, există și pictori și scriitori occidentali, dar și din Japonia modernă, care stăpânesc arta autentică zen a accidentelor controlate. Istoric vorbind, aceasta a apărut în Orientul Îndepărtat ca admirație pentru textura necizelată a tușelor de pensulă în caligrafie și pictură și pentru accidentele din timpul lăcuirii bolurilor destinate ceremoniei ceaiului. O astfel de situație devenită clasică este spargerea accidentală a unei prețioase cutii de ceai din ceramică aparținându-i unuia dintre vechii măștri japonezi ai ceaiului. După lipirea cu aur a fragmentelor cutiei, proprietarul a rămas mut de uimire în fața felului în care rețeaua aleatorie de firicele de aur îi sporeau frumusețea. Nu trebuie să uităm însă că e vorba de un *objet trouvé*<sup>19</sup> – un efect accidental *selecționat* de un om cu un gust desăvârșit și prețuit așa cum am prețui și expune o piatră sau o bucată de lemn incredibil de frumoasă găsită pe plajă. Căci în *bonseki*, sau arta grădinilor de pietre, inspirată de zen, pietrele se aleg cu grijă infinită și, chiar dacă nu sunt modificate în vreun fel de om, nimic nu e mai departe de adevăr decât ideea că orice piatră îți pică în mână e bună. Mai mult, în caligrafie, pictură și ceramică, efectele accidentale ale dârelor de lac sau ale urmelor firelor rebele din pensulă erau acceptate și prezentate de artist numai când acesta

era convins de caracterul lor fortuit, de minuni neașteptate, în contextul operei luate în ansamblu.

Pe ce își baza artistul judecata? Cum se face că anumite efecte accidentale în pictură au o frumusețe comparabilă cu cea a conturilor norilor de pe cer? Conform sensibilității zen, nu există o regulă precisă, nu există, de fapt, nici o regulă care să poată fi formulată și predată în mod sistematic. Pe de altă parte, în toate acestea există un principiu ordonator care se numește *li* în filozofia chineză și pe care Joseph Needham l-a tradus ca *organic pattern* („regularitate organică“). La bază, *li* se referea la nervurile din jad, fibra lemnului și fibra mușchilor. E vorba de un tip de ordine ale cărei multidimensionalitate, caracter interrelațional complex și vitalitate fojgăitoare nu pot fi puse în cuvinte sau imagini prefabricate. Artistul trebuie să știe acest principiu la fel cum știe să-și lase părul să crească. Îl poate repeta la nesfârșit, fără însă a-l putea explica. În filozofia daoistă, această putere se cheamă *de*, sau „virtute magică“. Se referă la sentimentul miraculosului provocat atât de stelele de pe cer, cât și de propria abilitate de a fi conștient.

Așadar, ceea ce diferențiază niște biete mâzgălituri de „scrierea albă“ a lui Mark Tobey, care recunoaște că s-a inspirat din caligrafia chineză, sau de creațiile multidimensionale spontane ale lui Gordon Onslow-Ford, care, printre altele, stăpânește foarte bine scrierea formală chineză, este tocmai *de*. Și în nici un caz nu este vorba de culoare scursă la întâmplare pe pânză sau o alunecare necontrolată a pensulei, căci caracterul și gustul acestor artiști se vede în harul (un posibil echivalent al lui *de*) cu care trasează chiar și atunci când nu vor să reprezinte altceva decât urme trasate cu pensula. Tot *de* este responsabil și pentru diferențierea simplelor cârpeli, petelor mânjite și liniilor de cerneală neagră de lucrările unor artiști japonezi moderni ca Sabro Hasegawa și Onchi, care lucrează în „stilul necizelat“ (*haboku*) al tradiției lui Sesshu. Oricine poate scrie absolut ininteligibil în japoneză, dar câți o pot face la fel de grațios ca Ryokwan? Dacă e adevărat că atunci când omul nepotrivit folosește mijloacele potrivite, mijloacele potrivite funcționează în mod nepotrivit, și reciprocă e deseori valabilă: când omul potrivit folosește mijloacele nepotrivite, mijloacele nepotrivite funcționează în mod potrivit.

Adevăratul geniu al artiștilor zen chinezi și japonezi care valorifică accidentele controlate nu se rezumă la relevarea frumuseții fortuite, ci constă în capacitatea de a exprima, la nivelul priceperii artistice, acel punct de vedere ultim conform căruia „totul este egal“ și „toate lucrurile sunt manifestarea uneia și aceleiași calități de a fi «așa cum sunt»“. Simpla selectare și încadrare a unei forme la întâmplare înseamnă să confunzi domeniul metafizic cu cel artistic, și nu să îl exprimi pe unul în termenii celuilalt. Odată încadrat, un obiect ales la nimereală e brusc rupt de totalitatea contextului său firesc, ceea ce împiedică manifestarea Căii, a lui Dao. Murmurul neclar al zgomotelor unei metropole noaptea își pierde imediat farmecul când este prezentat ca muzică într-o sală de concerte. Prin încadrare se decupează un univers, un microcosmos, iar dacă e să ridicăm conținutul încadrării la rang de artă, trebuie ca elementele sale să aibă aceeași calitate a relației cu întregul precum cea stabilită între ele, ca evenimente în universul larg, macrocosmosul naturii. În natură, accidentalul se recunoaște întotdeauna în raport cu ceea ce este ordonat și controlat. Lui *yin* cel întunecat nu-i lipsește niciodată *yang* cel luminos. Astfel, în pictura lui Sesshu, caligrafia lui Ryokwan și bolurile de ceramică ale școlilor Hagi și Karatsu regăsim miracolul accidentelor din natură reprodus în contextul unei arte extrem de disciplinate.

Nici comportamentul profund anarhic, nici arta alcătuită din bazaconii nu duc la manifestarea și realizarea „adecvării“ de neclintit a tuturor lucrurilor. Dacă în zilele noastre vedem zenul folosit ca pretext pentru bazaconii în artă, folosirea sa ca pretext pentru comportamentul antisocial este

deja o practică străveche. Numeroși sunt răufăcătorii care s-au justificat cu formula budistă: „Naștere-și-moarte (*samsara*) este nirvana; patimile lumești sunt iluminarea.“ Acest risc este inerent zenului pentru că este inerent libertății. Puterea și libertatea prezintă întotdeauna riscuri. Ele sunt periculoase asemenea focului și electricității. E trist însă să îl vezi folosit ca pretext pentru licențe, mai ales când zenul respectiv nu e altceva decât o idee din cap, produs al raționalizării. Într-o oarecare măsură, acesta este modul în care „zenul“ este folosit de personaje dubioase care gravitează în jurul comunităților artistice și intelectuale. În definitiv, modul de viață boem este în primul rând consecința faptului că artiștii și scriitorii sunt atât de absorbiți de arta lor, încât nu mai au nici un chef să țină pasul cu restul lumii. Mai este și un simptom al inovării moravurilor și obiceiurilor care, la început, conservatorilor li se pare la fel de reprobabilă ca și formele noi în artă. Orice astfel de comunitate, mai ales în marile orașe, atrage însă o serie de imitatori mediocri și de gură-cască din mijlocul cărora se recrutează *beatnicii* stereotip, cu zenul lor de mucava. Dacă nu ar fi fost zenul, ar fi găsit altceva cu care să-și justifice existența lipsită de inițiativă.

Aceasta să fie lumea pe care o descrie Kerouac în *Vagabonzii Dharma*? E lucru bine cunoscut că *Vagabonzii Dharma* nu este atât un roman, cât o relatare su-perficial ficționalizată a experiențelor autorului în California, în anul 1956. Oricine cunoaște mediul descris în carte poate identifica ușor fiecare personaj, nefiind nici un secret că personajul principal, Japhy Ryder, este de fapt Gary Snyder<sup>20</sup>. Orice rezerve am avea față de Kerouac însuși și alte câteva personaje din carte, nu se poate spune despre Snyder că reprezintă stereotipul boemului dubios. Acesta a studiat filozofia zen timp de un an în Kyoto, iar de curând (1959) s-a întors în Japonia pentru a doua rundă, care ar putea dura chiar doi ani. În plus, a studiat serios și chineza, cu profesorul Shi Xiang Chen de la University of California, și a tradus minunat o serie de poeme scrise de călugărul zen Hanshan<sup>21</sup>. Propria operă, împrăștiată în numeroase periodice, îi conferă statutul de unul dintre cei mai buni poeți ai „Renașterii din San Francisco“.

Snyder chiar este, în cel mai bun sens al cuvântului, un vagabond. Modul său de viață este o deviație discretă și personalizată de la definiția „bunului consumator“. Locuiește temporar pe coasta unui deal din Mill Valley, într-o cocioabă fără utilități, la care se ajunge urcând pe o potecă foarte abruptă. Când are nevoie de bani se duce pe mare sau lucrează ca paznic care reperează focurile din pădure sau ca tăietor de lemne. În rest, stă acasă sau face alpinism, dedicându-și majoritatea timpului scrisului, studiului sau practicării meditației zen. O parte din cocioabă este rezervată oficial ca „sală de meditație“, curățenia și simplitatea domnind peste tot, în cea mai bună tradiție zen. Ascetismul lui nu este însă de sorginte creștină sau budistă Hinayana. După cum reiese clar din *Vagabonzii Dharma*, e vorba de o combinație de sărăcie voluntară și mai degrabă voioasă și o viață amoroasă plină, lucru care, din perspectiva religiozității occidentale, dar și a celei orientale în cea mai mare parte a sa, constituie marca clară a lucrăturii diavolului. Nu e locul aici să mă lansez într-o discuție despre spiritualitate și sexualitate<sup>22</sup>, tot ce pot spune este: „Cu atât mai rău pentru respectiva religiozitate.“ Că vorbim de zenul nou sau vechi, *square* sau *beat*, atitudinea existențială a lui Snyder este, cu siguranță, o excepție.

În *Vagabonzii Dharma* însă, îl vedem pe Snyder prin ochii lui Kerouac, de unde și o serie de distorsiuni, budismul lui Kerouac fiind zen *beat* autentic, din cel care confundă „totul este egal“ la nivel existențial cu „totul este egal“ la nivel artistic și social. Cu toate acestea, Kerouac-scriitorul emoționează prin admirația lui afectuoasă față de Gary și entuziasmul generos și robust față de

viață, care mustește peste tot în proza lui colorată și neînregimentată. Tocmai datorită căldurii sale exuberante, nu se poate spune despre Kerouac că are mentalitate *beat*, așa cum e ea definită de John Clelland-Holmes: hipsterul fals-intelectual și detașat, veșnic în căutare de distracții, care își presară discursul cu fragmente de jargon zen și de jazz pentru a-și justifica ruperea legăturilor cu societatea, dar, de fapt, ascunde o exploatare ordinară, fără suflet a altora. Astfel de personaje poți întâlni în North Beach, Greenwich Village și în alte locuri, dar nimeni nu a auzit de ele, iar identificarea lor cu artiștii și poeții activi din aceste comunități ține exclusiv de imaginația jurnalistică. Aceste personaje rămân însă umbra unei realități, caricatura grosieră care însoțește mișcările culturale și spirituale, adăugându-le o dimensiune extremă pe care fondatorii mișcării nu au intenționat-o vreo clipă. În acest sens, zenul *beat* seamănă confuzia, idealizând ca artă și viață ceea ce ar trebui să rămână terapie personală.

Una dintre cele mai problematice caracteristici ale zenului *beat*, pe care o împărtășesc până la un punct și artiștii creatori și imitatorii lor, este fascinația pentru marijuana și peyotl. Faptul că pentru mulți dintre aceștia „să ia droguri“ e ceva firesc îi expune formelor celor mai extreme de indignare din partea moralisților, în ciuda faptului că marijuana și peyotl (sau derivatul său sintetic, mescalina) sunt mult mai puțin dăunătoare și dau dependență mult mai mică decât tutunul și whisky-ul. În aceste cercuri, fumatul marijuanei e o chestiune de onoare, aproape ca un sacrament, o sfidare religioasă a autorității *square*, cam la fel cum primii creștini refuzau să ardă tămâie în cinstea zeilor romani. În schimb, condamnarea consumului de marijuana este pentru poliție o chestiune simbolică, de principiu, foarte diferită de aplicarea rațională a legilor. Mai mult, arestările senzaționale ale consumatorilor furnizează mereu o diversiune bine-venită, abătând atenția publică de la cazurile nerezolvate de infracțiuni grave.

Afirmația că aceste substanțe pot induce stări de conștiință similare *satori*-ului sau experienței mistice trebuie tratată cu circumspecție. Simpla ingerare a substanțelor nu duce direct la *satori*, unele dintre efectele lor neavând nimic de-a face cu misticismul autentic. E adevărat însă că, în cazul anumitor oameni care au darul sau abilitatea necesare, peyotl, mescalina sau acidul lisergic pot induce stări propice producerii experienței mistice. Cât despre marijuana, am dubiile mele, deși se pare că, într-adevăr, încetinește timpul subiectiv<sup>23</sup>.

În altă ordine de idei, tocmai atitudinea aceasta protestatar-anarhică a zenului *beat* îi scoate din sărite pe adepții zenului *square*. Căci zenul *square* este zenul tradiției instituționale din Japonia, cu o ierarhie clar definită, o disciplină rigidă și testări speciale pentru *satori*. Mai precis, este tipul de zen adoptat de occidentalii care studiază în Japonia și pe care nu va dura mult până când îl vor aduce cu ei acasă. Există însă o diferență evidentă între zenul *square* și convenționalismul obișnuit al Clubului Rotary sau al Bisericii Prezbiteriene. Primul este infinit mai imaginativ, sensibil și interesant. Rămâne însă *square* deoarece urmărește atingerea experienței spirituale corecte, a unui *satori* care primește ștampila (*inka*) de certificare de la autoritatea recunoscută. Ba chiar se dau și diplome numai bune de atârnat pe perete.

Dacă zenul *square* se face vinovat de vreun exces serios, îl aflăm în direcția snobismului spiritual și pedanteriei artistice, deși nu am cunoscut vreun profesor de zen tradițional pe care să-l pot acuza de una sau de cealaltă. Acești domni par să nu își ia foarte în serios funcția înaltă, respectându-i solemnitatea fără însă a o folosi drept pedestal. Defectele zenului *square* sunt defecte pe care le regăsim la orice grup spiritual exclusivist, cu o disciplină ezoterică și niveluri de inițiere. Elevii de la nivelurile inferioare dau uneori dovadă de o înfumurare nesuferită legată de cunoștințele lor ca inițiați, cunoștințe pe care, spun ei, nu au voie să le divulge („n-ai pricepe

nici dacă aş putea să-ţi spun“), de unde lungi și grețoase monologuri despre greutatea de neînchipt și disciplina de fier pe care trebuie să le îndure. Cu toate acestea, sunt momente în care acest discurs este justificat, mai ales când cineva se maimuțărăște pretinzând că urmează idealul zen al „naturaletii“.

Cel care studiază zenul *square* mai are și tendința de a boscorodi încercările de identificare a unor paralele între zen și alte tradiții. Dată fiind imposibilitatea de a formula corect și complet esența zenului, aceasta fiind o experiență și nu un sistem de idei, orice-ar spune cineva despre zen poate fi întotdeauna criticat, fără să fie neapărată nevoie să aduci argumente reale. Orice afirmație despre zen sau altă experiență spirituală nu va fi niciodată exhaustivă, omițând inevitabil un aspect sau vreo subtilitate. Nimeni nu are gura suficient de mare pentru a exprima totul. Adeptul zen occidental are de luptat și cu tentația de a subscrie la o formă și mai urâtă de snobism, snobismul intelectual atât de răspândit în rândul celor care studiază Orientul Îndepărtat în universitățile americane. Mai ales în acest domeniu, moda de a face „științifice“ studiile umaniste a ajuns atât de departe, încât și Suzuki e acuzat că ar fi un „vulgarizator“ și nu un cărturar serios – probabil din cauza modului ușor nesistematic în care își organizează notele de subsol și pentru că îndrăznește să trateze un domeniu vast în loc să se concentreze pe un singur aspect, cum ar fi: „Analiza formei unor caractere ilizibile și arhaice din Manuscrisul Tun Huang al Sutrei celui de-al șaselea patriarh“. În producția academică, există un loc special și onorabil pentru compilatorul muncitor și meticulos, dar când acesta se urcă în vârf în loc să stea la locul lui, invidia sa periculoasă față de inteligența adevărată îi alungă pe toți cărturarii originali din domeniu<sup>24</sup>.

Expresia artistică a zenului *square* este de multe ori istovitor de căutată și prețioasă, lucru cumva de neevitat pentru o tradiție estetică venerabilă, cu tehnici îndelung perfecționate, încât îți trebuie o viață întreagă să ajungi să stăpânești una dintre ele. Nimeni nu are timpul necesar să îi întrecă pe vechii maeștri, tinerele generații fiind condamnate să repete și să imite la nesfârșit rafinamentul atins de aceștia. Cel care studiază pictura și caligrafia *sumi*, arta haikuului sau ceremonia ceaiului poate cădea în capcana afectării repetitive a stilurilor, unde singura sursă de variație o constituie aluziile din ce în ce mai ezoterice la operele din trecut. Când se ajunge la imitarea „accidentelor fericite“ ale vechilor maeștri și la obținerea efectelor „necizelate“ și „primitive“ printr-o practică și deliberare extremă, întregul proces devine atât de chinuitor, încât și cele mai nebunești excese ale artei zen *beat* par o gură de aer proaspăt. Într-adevăr, s-ar putea ca din complementaritatea, pe de-o parte, și înconstrarea, pe de alta, dintre zenul *beat* și cel *square* să rezulte, în cele din urmă, un zen incredibil de pur și plin de vitalitate.

Din acest motiv, nu am nimic serios să le reproșez celor două extreme. Nu s-a mai auzit de mișcări spirituale lipsite de excese și deformări. Experiența trezirii, care constituie miezul zenului, nu poate fi denaturată în atemporalitatea și universalitatea ei. Excesele zenului *beat* nu trebuie să alarmeze pe nimeni, căci, după cum spunea Blake, „nebulul care perseverează în nebunia sa va deveni înțelept“. Cât despre zenul *square*, experiențele spirituale „autorizate“ au mereu tendința să se tocească, generând nevoia de ceva autentic și unic care nu necesită ștampilă.

Cunosc adepți ai ambelor extreme care au avut experiențe *satori* cât se poate de limpezi, căci dacă nu există o „cale“ propriu-zisă care să ducă la *satori*, atunci nici nu prea mai contează ce fel de zen practici.

Cearta dintre extreme este foarte interesantă însă din punct de vedere filozofic, ca versiune contemporană a străvechii dispute dintre mântuirea prin fapte și cea prin credință, sau ceea ce hindușii numeau calea maimuței și calea pisicii. Pisica, în mod previzibil, urmează calea celui mai



mic efort, mama ducându-și puii în gură. Maimuța urmează calea mai grea, puiul de maimuță trebuind să stea agățat de blana mamei. Astfel, zenul *beat* nu concepe că pentru a atinge *satori* sau a fi ce îți dorești să fii e nevoie de efort, disciplină sau forțare artificială. Pentru zenul *square* însă, nu există *satori* adevărat fără ani de practicare a meditației sub supravegherea riguroasă a unui maestru calificat. În Japonia secolului al XVII-lea, aceste două atitudini erau *aproximativ* întruchipate de marii maestri Bankei și Hakuin; „câștigători“ au ieșit adepții celui de-al doilea, care au pus bazele zenului Rinzai așa cum îl știm azi<sup>25</sup>.

La *satori* se ajunge pe o cale sau pe cealaltă. Ea este consecința naturală a unei atitudini de „ne-agățare“ a simțurilor față de experiență, iar agățarea poate fi foarte bine eliminată prin disciplina concentrării intensității sale maxime asupra unui obiectiv unic și veșnic inefabil. Dar motivul pentru care calea efortului și a voinței le pare suspectă multor occidentali nu este atât o lene inerentă, cât o familiarizare excesivă cu înțelepciunea propriei culturi. Nu de puține ori, adepții occidentali ai zenului *square* au o înțelegere naivă a teologiei creștine sau a descoperirilor din psihiatria modernă, ambele având deja tradiție în studiul failibilității și ambivalenței inconștiente a voinței. Și una, și cealaltă și-au pus problema cercului vicios al încercării de a-ți supune voința, al „asocierii libere“ deliberate sau acceptării conflictelor interioare pentru a le putea evita mai bine, iar oricine are cât de puține cunoștințe despre creștinism și psihoterapie știe că acestea nu sunt probleme închipuite. Ce atrage la zenul chinez și la maestrul Bankei și alții ca el este că abordează aceste probleme într-un mod direct și încurajator, ba chiar conturează și niște răspunsuri. Când Herrigel l-a întrebat însă pe profesorul său japonez de tras cu arcul: „Cum să renunț la intenție în mod intenționat?“, maestrul i-a răspuns că nimeni nu-i mai pusese întrebarea asta. Singurul răspuns pe care i l-a putut da a fost să încerce timp de cinci ani, pe băjbâite.

Religiile străine pot exercita o atracție deosebită și pot fi supraestimate mult și cu ușurință de cei care nu știu prea multe despre propria religie, și mai ales de cei care nu s-au confruntat cu propria religie și nu s-au dezvoltat până au depășit-o. De aceea le e atât de ușor creștinilor „rătăciți“ sau care nu știu că sunt creștini să se justifice folosind fie zenul *beat*, fie pe cel *square*. Cei care se opresc asupra primului caută o filozofie care să le justifice viața trăită după bunul-plac. Ceilalți caută o mântuire mai plauzibilă și mai „cu autoritate“ decât pare capabilă să le ofere Biserica sau psihiatrul. Mai mult, ambianța zenului japonez nu conține toate asocierile neplăcute din copilărie, cu Dumnezeu Tatăl și Isus Hristos – deși cunosc mulți tineri japonezi care simt exact același lucru față de educația lor budistă timpurie. Dar natura adevărată a zenului le rămâne inaccesibilă celor care nu au depășit stadiul imatur al nevoii de justificare (dinaintea lui Dumnezeu Tatăl sau a unei societăți paternaliste).

Vechii maestri zen chinezi erau îmbibați de daoism. Vedeau natura în totalitatea interrelațiilor sale, și mai vedeau că fiecare creatură și fiecare experiență se află în armonie cu calea Dao a naturii exact așa cum este. Acest lucru le permitea să se accepte așa cum erau, clipă de clipă, fără cea mai mică nevoie de justificare. Și nu o făceau ca mijloc de apărare sau ca scuză pentru comiterea unei fărădelegi. Nici nu se lăudau cu asta și nici nu se țineau deoparte de restul lumii crezându-se speciali. Dimpotrivă, zenul lor era *wu shi*, care înseamnă, aproximativ, „nimic special“ sau „fără tevatură“. Dar când amesteci zenul cu manierismele boeme sau când crezi că singurul mod de a-ți găsi zenul este să dai fuga la o mănăstire în Japonia sau să practici exerciții speciale în poziția lotus timp de cinci ore pe zi, zenul se transformă în „tevatură“. Recunosc și că orice discuție lungă despre zen, inclusiv eseul de față, este tot tevatură, dar nu chiar atât de mare.

Acestea fiind spuse, aș vrea să adresez câteva gânduri tuturor celor cărora le place să facă



tevatură în jurul zenului, fie ei *beat* sau *square*. Și tevatura are rostul ei. Dacă zenul vă inspiră o pasiune copleșitoare, nu trebuie să vă prefaceți indiferenți. Dacă vă doriți cu adevărat să petreceți câțiva ani într-o mănăstire japoneză, nu văd nici un motiv să n-o faceți. La fel, dacă vă surâde să călătoriți sărind dintr-un vagon de marfă în altul și să „plonjați” în muzica lui Charlie Parker. Doar trăim într-o țară liberă.

„În peisajul primăverii nu există nici bine, nici rău;  
Ramurile înflorite cresc firesc, unele lungi și altele scurte.”

### Note

16. Termenul de „hipster” trimite aici la subcultura omonimă a anilor 1940, în SUA. Hipsterul (sau *hepcat*) era un împătimit al jazzului, în special bebop, încercând să imite stilul de viață al muzicienilor de jazz. Imitația presupunea o vestimentație anume, un argou special, consumul de canabis și alte droguri, o atitudine degajată, umor sarcastic, sărăcie autoimpusă și o sexualitate neîncorsetată (n.tr.).

17. În original, *digging the universe*. Preluat de *beatnici* de la hipsteri, verbul *to dig* înseamnă „a vedea”, dar și „a înțelege” (n.tr.).

18. În original, *prepared piano* – pian al cărui sunet este modificat prin plasarea unor obiecte între corzile sale (n.tr.).

19. Obiect găsit (fr., n.ed.).

20. Numele au fost schimbate în ultimul moment, iar într-un loc se poate citi încă „Gary” în loc de „Japhy”. Fragmentul publicat în numărul din vară, 1958, al *Chicago Review*, sub titlul „Meditation in the Woods”, păstrează numele originale.

21. „Cold Mountain Poems”, *Evergreen Review*, vol. 2, nr. 6, 1958.

22. Pe care o puteți găsi în partea a doua a cărții mele *Nature, Man, and Woman*, Pantheon, New York, 1958.

23. În urma mai multor experimente cu acid lisergic la care am participat de la scrierea versiunii originale a acestui eseu, am ajuns să îmi reconsider opinia exprimată la momentul respectiv cum că nu există nici o legătură între unele dintre stările de conștiință determinate de aceste substanțe și experiența mistică. Discut această chestiune pe larg în ultimul eseu din acest volum, „Noua alchimie”.

24. Întâmplător, Suzuki este o pasăre foarte rară printre asiaticii contemporani – este un gânditor original. El nu se mulțumește să fie purtătorul de cuvânt al unei tradiții date, ci avansează idei de o importanță deosebită pentru religia comparată și psihologia religiei, pe lângă munca sa de traducere și interpretare a textelor zen. Tocmai din această cauză, adepții zenului *square* și sinologii din universități au rețineri să îl accepte.

25. Rinzai este varianta de zen cea mai cunoscută în Occident. Mai există și zenul Soto, a cărui tehnică, deși oarecum diferită, rămâne mai aproape de Hakuin decât de Bankei. Cu toate acestea, maestrul Bankei nu trebuie identificat cu zenul *beat* așa cum l-am descris eu, acesta nefiind în vreun fel susținătorul unei vieți de capriciu și indisciplină, în ciuda tuturor afirmațiilor sale despre importanța vieții necalculate și despre negliobă implicată căutării *satori*-ului.

## V

# SPIRITUALITATE ȘI SENZUALITATE

DESPRE FIINȚA UMANĂ S-A SPUS ÎN NUMEROASE rânduri că ar fi o combinație de înger și animal, spirit captiv în închisoarea cărnii, înjosire a divinității manifestată ca materialitate, a cărei sarcină este să transforme elementele grosiere ale lumii inferioare în imagine a lui Dumnezeu. Cea mai comună interpretare a acestei definiții este că aspectul animalic și carnal al omului trebuie modificat până devine de nerecunoscut. Idealurile religioase occidentale și orientale deopotrivă înfățișează animalul uman transformat ca pe ceva care a depășit aproape toate aspectele trupului material, cu excepția formei poate, închipuind omul astfel perfecționat ca pe o formă umanoidă lipsită de sensibilitate la durere sau pasiune, cu o sexualitate ofilită și inertă, imună la moarte, descompunere și boli și chiar lipsită de greutate și consistență. Cel puțin, cam așa ni se prezintă natura trupului spiritualizat și înviat în viziunea creștinismului tradițional, de altfel anticipată în viețile miraculoase ale sfinților. Ceva asemănător ne propun și unele tipuri de hinduism sub forma lui *jivan-mukta*, yoghinul desăvârșit care a scăpat de toate limitările materiei, continuând să își manifeste însă existența în lume.

E posibil ca acesta să fie și idealul fizic al civilizației noastre tehnologice, cu obsesia sa pentru depășirea limitelor timpului și spațiului. Oricât de sceptici ne-am arăta față de posibilitatea realizării unor asemenea miracole materiale prin puterea rugăciunii, meditației și sfințeniei, se poate să fi parcurs deja o bucată bună din drumul către realizarea lor prin mijloacele medicinei și ale psihologiei, susținute de descoperirile din celelalte științe. Căci părem la fel de entuziasmați ca oricând de ideea subjugării materiei grele și solide de către rapiditatea eterică a gândului și a supunerii imediate a cărnii slabe și fragile în fața elanului dez-întrupat al imaginației. Dacă e să considerăm SF-ul un soi de anticipare a direcției generale a științei, dacă omul de știință își dezvăluie (sub pseudonim, poate) în acest tip de literatură intențiile și visele secrete, atunci e evident că omul tehnologic nu se va mulțumi să exploreze universul târându-se cu viteza luminii. Mașinile sale vor trebui să reacționeze în final cu viteza infinit mai rapidă a gândului, dacă vrem să călătorim în spațiu dincolo de sistemul nostru solar, ca să nu mai vorbim de minuscula noastră galaxie.

În contrast cu acești visători spirituali și cerebrali, există, și au existat mereu, sufletele care nu se rușinează de firea lor pământeană și pe care le întristează această insatisfacție față de materialitate. Ne vin în minte păgânul peren, agreabilul om-animal care nu se rușinează de propriul trup, un tip de ființă umană care, cel puțin în momentele sale de sănătate, este un conservator natural, care se raportează afirmativ la lumea fizică cu toate limitele ei impuse de timp și condiția muritoare, spațiu și distanță, greutate și consistență.

De secole întregi, între aceste două tipuri umane se dă o bătălie acerbă, omul aflându-se constant sub presiunea de a alege – ca să evite mediocritatea – o tabără sau pe cealaltă, din moment ce „cine nu este cu Mine este împotriva Mea și cine nu adună cu Mine risipește”<sup>26</sup>. După

câte se pare, ne plac tipologiile alb-negru și îi disprețuim pe cei care nu se pot hotărî asupra uneia dintre aceste alternative absolute, ci șovăie nehotărâți, când de partea idealurilor spirituale, când de partea tentațiilor materiei. Nu ne aventurăm afirmând că aceasta este însăși condiția omului obișnuit. Nu poate reprimă nici îngerul, nici animalul din el, iar forța celor două este atât de echilibrată, încât tind să se anuleze una pe alta producând ceea ce am putea numi „omul obișnuit cu fundul în două luntri“. Or, în prezența celor dedicați trup și suflet, „omul obișnuit cu fundul în două luntri“ se simte jenat și vag vinovat. Nehotărârea este o slăbiciune evidentă care invită la căinare, un cal de bătaie preferat de sataniști și de sfinți deopotrivă. Astfel, bietul om cu fundul în două luntri îi admiră și e îngrozit de cei care au voința de a alege unul din cele două drumuri – respectiv cei care decid să rămână de partea spiritului rațional și autoritar cu orice preț și cei care se dedau cu inconștiență senzualității, cu plăcerile și durerile ei intense.

Cu atât mai de căinat este cel pe care l-am putea numi „omul cu un picior într-o luntră și cu celălalt în alta“, adică împărțit între extremele celor două alternative. Există, de exemplu, situația des întâlnită – și subiect sigur de scandal – a sfântului păcătos, persoană care se prezintă public ca susținător al spiritului, iar în privat se comportă ca un desfrânat. Deseori nu e vorba de un simplu caz de ipocrizie. Sfântul păcătos este în mod real atras de ambele extreme. Nu doar convențiile sociale îl obligă să facă publică o extremă și să o ascundă pe cealaltă, de multe ori el însuși se simte sfâșiat între cele două. Trece brusc de la stări de sfințenie ferventă la dezmaț total, suferind în intervalul dintre ele de cele mai cumplite muștrări de conștiință. E adevărat, cel mai des întâlnim acest tip uman în rândul clericilor și universitarilor, dar asta pentru că ambele meserii atrag oameni extrem de sensibili la chemarea ambelor extreme. Singurul căruia i se tolerează această duplicitate este artistul, și asta poate pentru că frumusețea este atributul pe care-l au în comun Dumnezeu și Satana. Mai mult, cel care se dedică frumuseții, și nu binelui și adevărului, este perceput ca năserios – nici om, nici diavol, ci un soi de elf care în Ziua Judecării de Apoi nu va fi trimis nici în rai, nici în iad, ci în limbul sufletelor lipsite de simț moral. Așa se face că în ochii societății noastre artistul este un clown inofensiv, o sursă de divertisment de la care nu se așteaptă altceva decât o cât mai mare competență în domeniul irelevantului, din moment ce funcția sa este oricum una pur decorativă și superficială. Iată de ce artistul scapă nepedepsit cu o viață privată care în cazul unui preot sau universitar ar stârni un scandal monstru.

Or, întrebarea care se pune acum este dacă rezultatul firesc al naturii duale a omului ar trebui să fie victoria uneia din cele două părți. Teologia catolică, de exemplu, cel puțin teoretic se pronunță în favoarea alianței dintre trup și spirit căci, după cum susținea Toma d'Aquino, grația divină nu anulează natura, ci o desăvârșește. În practică însă, desăvârșirea naturii a însemnat dintotdeauna subordonarea ei spiritului, și numai de curând creștinii catolici, precum Eric Gill și G.K. Chesterton, au reușit să se afișeze zgomotos ca materialști spirituali. Ei s-au transformat însă rapid în „capcane“ excelente pentru potențiali convertiți, cu mențiunea că unul a fost artist, iar celălalt – scriitor, și nici unul nu se află în pericol de a fi canonizat. Căci în realitate lucrurile rămân neschimbate: tradiția creștină suportă carnalul numai în măsura în care cerințele sale sunt modice, iar copita despicată a lui Pan nu își face niciodată apariția. Mai mult, suspectez că acest gest în direcția naturii și materialității este, în esență, același gen de „momeală“ ca și „preotul bărbat obișnuit“ admirat peste măsură pentru mici trăsături umane care la un mirean ar trece neobservate.

A venit vremea să ne întrebăm dacă a te dedica în mod egal părții angelice și celei animalice este într-adevăr scandalos, o regretabilă inconsecvență din partea omului. Cu alte cuvinte, nu e

oare posibil să exiști „cu un picior într-o luntre și cu celălalt în alta“ fără conflict interior, să fii și mistic, și senzualist, fără ca aceasta să constituie o contradicție? E greu de imaginat cum omul poate fi altceva decât o mediocritate, într-un caz, și un fanatic, în celălalt, dacă nu își dă frâu liber ambelor aspecte ale naturii sale, având însă grijă să evite degradarea și dezamăgirea asociate aspectului animalic al vieții noastre atunci când îl percepem ca rușinos. Filozofia păgânului perfect, a romanticului naturii și cărnii, păcătuiește prin superficialitate – îi lipsesc uimirea în fața bolii și morții, ambele la fel de normale ca și sănătatea, și combinația de admirație, teamă și curiozitate care îl împinge pe mistic să se minuneze în fața copleșitoarei și straniei realități a simplei existențe, să cuprindă cu imaginația limitele cele mai îndepărtate ale timpului și spațiului și să exploreze misterul interior al propriei conștiințe. Opinia logică a filologului cum că astfel de explorări sunt lipsite de sens ne apare ca o versiune nouă a vechiului tip psihologic al omului care pricepe cuvintele, dar nu înțelege muzica. Pe de altă parte, misticul care nu se împărtășește din atracția naturii și a teluricului este mai degrabă sterp decât pur, un caz extrem de „ectomorf cerebrotonic<sup>27</sup>“, adică un abstracționist uscat la trup, care trăiește într-o lume a ideilor lipsită de înțelesuri concrete. Mai mult, filozofia spiritualistului pur, chiar și când recunoaște că Dumnezeu a creat natura, nu poate explica cum de Dumnezeu cel mare și bun s-a pierdut în așa măsură încât să facă totul atât de „impur“.

S-a scris deseori despre misticism că folosește limbajul iubirii naturale ca mijloc de expresie și despre misticii creștini că au folosit ca sursă de inspirație predilectă marele poem de dragoste din Biblie, „Cântarea cântărilor“. Ceea ce i-a făcut pe psihologii cu înclinație materialistă să susțină că misticismul nu este altceva decât sexualitate sublimată și carnalitate reprimată, iar pe spiritualiști – că toate imaginile despre dragoste nu sunt decât alegorie și simbolism și nu trebuie interpretate în sensul grosier și animalic. Nu cumva ambele părți au și n-au dreptate, iar dragostea de natură și dragostea de spirit sunt cărări dispuse pe un cerc care se întâlnesc în punctele lor extreme? Și poate că doar cei care le urmează pe amândouă deodată ajung în punctul în care acestea se întâlnesc. Un asemenea parcurs pare imposibil și inconsecvent numai celui care crede că dragostea înseamnă să alegi între alternative sau, altfel spus, că dragostea este o stare mentală exclusivistă care se atașează de un obiect în detrimentul tuturor celorlalte. În acest caz, avem o contradicție cu ceea ce se spune că ar fi dragostea lui Dumnezeu: „[care] face să răsară soarele și peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei dreپți și peste cei nedreپți.<sup>28</sup>“ Fără îndoială, dragostea este o dispoziție a inimii care radiază în toate direcțiile asemenea luminii. În același timp, dragostea se poate opri asupra unui obiect anume, nu pentru că acesta este în mod implicit și absolut preferabil celorlalte, ci pentru că energia umană are limite și trebuie concentrată într-un punct dacă urmărim o experiență profundă. De exemplu, poligamia ar fi foarte bună dacă am avea timp nelimitat pe care să-l dedicăm fiecărui soț sau fiecărei soții.

Cum rămâne însă cu ideea că Dumnezeu și natura, spiritul și carnea se exclud reciproc? Sfântul Apostol Pavel spunea: „Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel ce s-a căsătorit se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii.“<sup>29</sup> Or, asta e egal cu a spune că dumnezeirea nu poate fi iubită în și prin lucrurile lumii și cu a nega zicerea: „Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut.“<sup>30</sup> Dacă dragostea pentru Dumnezeu și cea pentru lume se exclud reciproc, atunci, conform înseși premisei teologiei, Dumnezeu este un lucru finit între lucruri – căci numai lucrurile finite se exclud reciproc. Dumnezeu este detronat și dez-dumnezeit prin plasarea în opoziție cu natura și

lumea și tratarea lui ca obiect și nu continuum în care „trăim și ne mișcăm și suntem“<sup>31</sup>.

Alegând să nu prețuim angelicul și animalicul, spiritul și carnea deopotrivă, renunțăm la tot ceea ce face măreția și interesul special al ființei umane. Este cu atât mai tragic că cei în care cele două naturi se manifestă cu egală forță sunt obligați să trăiască un conflict interior continuu. Căci tipul uman cel mai interesant este întotdeauna cel al sfântului păcătos sau al misticului senzualist, deoarece este și cel mai complet. Când vedem complementaritatea celor două aspecte, înțelegem cu adevărat cum spiritul poate transforma natura; altfel spus, animalitatea misticului va fi întotdeauna mai bogată, mai rafinată și cu o senzualitate mai subtilă decât animalitatea omului animalic și atât. Căci a spune că omul este și Dumnezeu, și diavol *nu* e echivalent cu a spune că oamenii cu orientare spirituală ar trebui să jefuiască bănci și să tortureze copii la un moment dat în viață. Această violență excesivă a pasiunilor vine tocmai din frustrarea omului nevoit să își urmeze un singur aspect al firii, excluzându-l pe celălalt. Ea apare când acest idealism neîndurător al spiritului este dezumanizat de slăbiciunea cărnii sau când înțelepciunea spiritului (care știe că urmărirea exclusivă a plăcerii este la fel de frustrantă și de absurdă ca și străvechea năzuință după mișcarea perpetuă) nu reușește să ilumineze dorința oarbă a cărnii. Diavolul violent și peste măsură de satanic din om este fie Hristos reprimat, fie Pan reprimat, mâna dreaptă și mâna stângă a Domnului, care i-a spus profetului Isaia: „Eu sunt Domnul și nimeni altul! Afară de Mine nu este Dumnezeu. Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului, Cel ce sălășluiește pacea și restriștei îi lasă cale: Eu sunt Domnul Care fac toate acestea.“<sup>32</sup>

Am menționat că societatea noastră tolerează viața neînfrânată, dragostea de spirit și de natură simultan, numai în cazul artistului, dar asta pentru că nu îl ia în serios, îl privește ca pe o sursă insignifiantă de divertisment. Și omul profund spiritual și înțelept este la fel de insignifiant în ochii acestei societăți, fie el o sursă de divertisment sau nu. Fenomenul nu este unul recent, se întâmplă de secole întregi pentru că, tot de secole, societatea s-a alcătuit tocmai din acele ființe umane care s-au lăsat amăgite de convențiile cuvintelor și ideilor și au crezut că într-adevăr ai de ales între marile opoziții ale vieții: între plăcere și durere, bine și rău, Dumnezeu și Lucifer, spirit și natură. Dar ceea ce se poate separa prin cuvinte și termeni nu se poate separa în realitate – în relația concretă dintre termeni. Cel care vede că de fapt nu avem de ales între aceste opoziții este considerat insignifiant pentru că nu se lasă cooptat în iluzia întreținută de politicieni și de creatorii de publicitate că se poate bine și mai bine fără rău și mai rău, și că materia se poate supune la infinit dorințelor minții fără să devină cu totul de nedorit. Și nu e vorba atât de limitele prestabilite ale abilităților și puterilor noastre tehnologice, cât de limitele percepției umane: nu putem distinge figura în afara fondului, solidul în afara spațiului, mișcarea în afara timpului, acțiunea în afara rezistenței, bucuria în afara necazului.

Nu putem decât să ne imaginăm ce s-ar întâmpla dacă spiritul și gândirea și-ar face de cap fără nici o piedică, dotate cu atributul divin al omnipotenței capabile să îndeplinească orice dorință pe loc. N-ar mai fi lucruri pe care să le dorești. Există o veche poveste despre un pescar care a prins un peștișor de aur fermecat. Peștișorul, înzestrat cu darul vorbirii, i-a promis că dacă îi dă drumul înapoi în apă îi va îndeplini trei dorințe. După ce i-a dat drumul, pescarul s-a dus acasă să se sfătuiască cu nevasta în legătură cu cele trei dorințe, știind că peștișorul îl va aștepta a doua zi în același loc. Nevasta l-a trimis înapoi cu dorința de a le transforma cocioaba dărăpănată într-un conac cu servitori și terenuri întinse. Când s-a întors acasă în seara aceea, pescarul a văzut că totul se împlinise întocmai. În răstimp de numai câteva zile însă, nevasta cea lacomă a început să

tânjească să fie arhiducesă într-un palat imens, cu gărzi și lachei, cu terase și grădini englezești, amplasat în mijlocul unui vast domeniu feudal. Și din nou dorința i s-a îndeplinit. Ajunși la ultima dorință, lăcomia nevestei a atins apogeul: și-a dorit să fie stăpâna soarelui și lunii și stelelor, a pământului și munților și oceanelor, a tuturor păsărilor din văzduh, peștilor din mare și tuturor oamenilor de pe pământ. Dar când pescarul i-a repetat dorința ei peștișorului de aur, acesta i-a răspuns: „Nu stă în puterea mea să îndeplinesc așa o dorință, iar ca pedeapsă pentru îngâmfarea ei, se va întoarce la starea de la început.“ Când s-a întors acasă în seara aceea, pescarul a găsit cocioaba lor dărăpănată și pe nevasta lui în zdrențe. Și totuși, într-un fel, dorința ei a fost îndeplinită.

### *Note*

[26.](#) Matei 12, 30 (n.tr.).

[27.](#) Cerebrotonia este un tip de temperament caracterizat de înfrânare emoțională și tensiune nervoasă. Acesta este asociat tipului somatic ectomorf (de la ectoderm), caracterizat de incapacitatea de a acumula țesut adipos și masă musculară (n.tr.).

[28.](#) Matei 5, 45 (n.tr.).

[29.](#) Epistola întâia către Corinteni 7, 32–33 (n.tr.).

[30.](#) Matei 25, 40 (n.tr.).

[31.](#) Faptele Sfinților Apostoli 17, 28 (n.tr.).

[32.](#) Isaia 45, 5–7 (n.tr.).



## VI NOUA ALCHIMIE

PE LÂNGĂ PIATRA FILOZOFALĂ CARE TRANSFORMĂ metalele inferioare în aur, un alt mare țel al alchimiei, atât în Europa, cât și în Asia, a fost obținerea unui elixir al nemuririi. În entuziasmul lor naiv, mai mulți împărați ai Chinei au murit după ce au dat pe gât poțiuni magice preparate de preoții daoiști din praf de jad, ceai, ginseng și metale prețioase. Dar la fel cum prefacerea plumbului în aur era, în cele mai multe cazuri, doar un simbol pentru transformarea spirituală a omului, nici presupusa nemurire oferită de elixir nu trebuia interpretată literal ca viață fără de moarte, ci mai degrabă ca accesare a unei stări de conștiință atemporală. Fizica modernă a găsit soluția transformării plumbului în aur, deși costă mai mult decât exploatarea minereului de aur. În ultimii ani însă, chimiștii au obținut una sau două substanțe despre care s-ar putea afirma că, în anumite cazuri, induc stări psihice foarte asemănătoare conștiinței cosmice.

Pentru mulți, această afirmație este profund neliniștitoare. În primul rând, experiența mistică astfel „îmbuteliată“ pare prea accesibilă, la îndemâna unor oameni care nu au făcut nimic ca să-o merite, care nu au postit, nu s-au rugat și nici n-au practicat yoga. În al doilea rând, pare să transmită că revelația spirituală este până la urmă doar o chestiune de chimie fiziologică, ceea ce antrenează reducerea completă a spiritualului la material. Acestea sunt considerații serioase, deși se poate argumenta convingător că, până la urmă, dificultatea rezidă într-o simplă confuzie semantică legată de definiția „materialului“ și a „spiritualului“.

Cu toate acestea, trebuie subliniat că ideea revelației spirituale ca dar divin nemeritat, nu rareori transmisă prin intermediul unor mijloace materiale și sacramentale (apa botezului, vinul și pâinea de la împărtășanie), nu este ceva nou sau cu reputație îndoielnică. Preotul, care prin natura funcției sale transformă pâinea și vinul în trupul și sângele lui Hristos, *ex opere operato*, prin simpla repetare a formulei rostite la Cina cea de Taină, nu se află într-o situație radical diferită de a omului de știință care, repetând formula corectă obținută prin-tr-un experiment, poate opera o transformare în creier. Valoarea comparativă a celor două acțiuni trebuie judecată pe baza efectelor lor. Au existat întotdeauna persoane la care sacramentele botezului și comuniunii „nu au funcționat“ și, prin urmare, ale căror vieți nu s-au regenerat. Pe același principiu, nici una din aceste substanțe chimice care alterează conștiința nu este de fapt experiență mistică „la sticlă“. Mulți dintre cei care iau aceste substanțe au doar experiența extazului, nu și revelația spirituală, sau experimentează doar o amestecare neplăcută a senzațiilor cu imaginația. Stările aferente experienței mistice apar doar în cazul anumitor indivizi și, chiar și atunci, e nevoie de un efort de concentrare considerabil pentru a canaliza alterarea conștiinței spre ce ne interesează. Este important să subliniez și aici că extazul este doar secundar în cadrul experienței mistice autentice, a cărei esență ar putea fi descrisă ca înțelegere bruscă sau revelație, cu sensul dat de psihiatria contemporană.

Despre aceste substanțe chimice putem spune cel mult că sunt o proptea pentru percepție, asemenea telescopului, microscopului sau spectroscopului, cu diferența că în acest caz

instrumentul nu este un obiect extern, ci o stare internă a sistemului nervos. Toate aceste instrumente sunt mai degrabă inutile dacă nu ai pregătirea și cunoștințele necesare nu numai pentru a le manipula, ci și despre domeniul investigat.

Aceste considerații sunt aproape suficiente să demonstreze că utilizarea acestor substanțe chimice nu reduce revelația spirituală la o simplă chestiune de chimie fiziologică. Trebuie însă adăugat că, și în situația în care putem descrie anumite fenomene în termeni chimici, nu înseamnă că fenomenele respective se reduc la chimie. Descrierea chimică a experienței spirituale are aceeași relevanță și aceleași limitări ca și descrierea chimică a unei picturi. Nu e deloc complicat să faci o analiză chimică a vopselurilor, iar artiștii și cunoscătorii îi văd cu siguranță rostul. Se poate face și o descriere chimică a tuturor proceselor care au loc în organismul artistului în timp ce pictează, dar ar fi incredibil de complicat. Mai mult, există un limbaj, altul decât cel al chimiei, care explică și comunică aceste procese mult mai eficient. Poate că ar trebui să vorbim despre *proces chimic* numai când limbajul chimiei este cel mai eficient mod de a descrie procesul cu pricina. Prin analogie, substanțele chimice cunoscute ca psihedelice se fac responsabile de producerea experiențelor mistice în aceeași măsură în care vopselurile amestecate cum trebuie și pensulele potrivite constituie condițiile necesare producerii artei de bună calitate, sau un pian măiestrit construit – pe cele ale producerii unei muzici extraordinare. Cu siguranță, toate acestea ușurează munca, dar nu o fac de unele singure.

Cele două substanțe chimice care produc cel mai eficient o modificare a conștiinței favorabilă experienței spirituale sunt mescalina și acidul lisergic dietilamid (pe scurt, LSD). Prima din cele două este formula sintetică a compușilor activi din cactusul peyotl, iar a doua este o substanță chimică pur sintetică din clasa indolilor, eficientă și în cantități minuscule de 25 de micrograme. Efectele specifice acestor substanțe sunt greu de identificat cu exactitate. Din câte știm în prezent, acestea par să acționeze asupra sistemului nervos reducând o parte din mecanismele inhibitorii care în mod normal funcționează ca filtre ale conștiinței. Unii psihiatri, cei cărora orice atentat la versiunea aprobată social a realității – respectiv lumea văzută într-o dimineață de luni mohorâtă – le dă o senzație de vertij, le clasifică drept substanțe halucinogene, cu efecte toxice de tip schizoid sau psihotic. Mă tem că nu sunt altceva decât elucubrații psihiatrice: un soi de mârâit dezaprobat cu autoritate. Nici una dintre cele două nu dă dependență, asemenea opiului sau heroinei, și nici nu s-a dovedit că ar avea efecte nocive asupra oamenilor care nu sufereau deja de grave tulburări psihice. Mai mult, numindu-le halucinogene, se induce ideea că modificările de conștiință pe care le produc sunt halucinații, când de fapt o parte din lucrurile neobișnuite pe care le vezi și le simți sub influența lor nu sunt neapărat mai ireale decât formele nefamiliare percepute printr-un microscop. Nu știm. Numindu-le efectele toxice, se înțelege că sunt otrăvitoare, cu excepția cazului în care am putea folosi același cuvânt pentru a descrie efectele vitaminelor sau proteinelor. Acest tip de discurs este evaluativ și nu descriptiv în sens științific.

Acum mai bine de doi ani (în 1958), un grup de cercetători din domeniul psihiatriei mi-a cerut să iau 100 de micrograme de acid lisergic pentru a verifica dacă experiența seamănă în vreun fel cu cea mistică. Nu a semănat, iar, din câte îmi dau seama, a fost așa din cauză că atunci încă nu știam cum să-mi canalizez trăirile sub influența LSD-ului. În schimb, am simțit că simțurile mele au căpătat un caracter caleidoscopic (nu e decât o metaforă), lucru care făcea lumea fascinant de complicată, ca și cum aș fi fost parte a unui arabesc multidimensional. Culorile erau atât de vii, încât florile, frunzele și materialele păreau luminate din interior. Mi se părea că dispunerea aleatorie a firelor de iarbă din gazon urmează niște legi rafinate, fără însă ca percepția vizuală

efectivă să îmi fie alterată. Picturile cu cerneală neagră sau *sumi* ale artiștilor japonezi și chinezi mi se păreau aproape niște fotografii tridimensionale, iar ceea ce în mod obișnuit ignoram ca detalii irelevante de vorbire, comportament, înfățișare și formă îmi apăreau acum încărcate de importanță, fără să știu însă de ce. Când am ascultat muzică ținând ochii închiși, am văzut cele mai fascinante modele de pietre prețioase, mozaicuri, dantelării și forme abstracte, și toate dansau. La un moment dat, am început să râd în hohote la orice, mai ales la acțiunile și gesturile celor care își vedeau de treburile lor obișnuite în jurul meu. Cele mai banale remarci reverberau înțeleșuri duble și cvadruple, iar comportamentul celor din jur nu numai că îmi apărea ca un joc de roluri evident, dar chiar descifram în el atitudini ascunse contradictorii sau complementare intenției vădite. Pe scurt, aparatul de filtrare sau selectare pe care îl presupune modul nostru obișnuit de interpretare și evaluare a experienței fusese temporar suspendat, având ca rezultat proiectarea senzației de sens sau semnificație asupra a tot ce-mi ieșea în cale. Întreaga experiență a fost antrenantă și interesantă, dar n-a semănat deloc cu experiențele mistice pe care le avusesem în trecut.

Abia peste un an am luat din nou LSD, la solicitarea unei alte echipe de cercetători. De atunci, am repetat experimentul de cinci ori, cu doze variind între 75 și 100 de micrograme. Experimentele s-au dovedit profunde și fecunde în măsura în care mi-am dat silința să notez toate modificările de percepție și judecată și să le prezint cât mai clar și complet, de obicei înregistrându-mă pe casete audio. O descriere pas cu pas a fiecărui experiment are importanța sa clinică, ceea ce mă interesează pe mine aici însă este o discuție filozofică a momentelor celor mai intense și temelor recurente în experiențele mele cu LSD. Psihiatrii încă dezbat valoarea terapeutică a LSD-ului, dar eu tind să cred că aplicația sa terapeutică este secundară, cea principală fiind ca ajutor esențial în actul creator pentru artiștii, gânditorii și oamenii de știință inovatori. Trebuie să menționez în treacăt importanța majoră a mediului uman și natural în care se desfășoară aceste experimente și că folosirea LSD-ului în saloane de spital cu o echipă de doctori care asaltează subiectul cu întrebări este de evitat cu orice preț. Doctorul care supraveghează experimentul trebuie să aibă o atitudine umană, să renunțe la rolul de persoană dotată cu obiectivitate științifică și autoritate medicală, iar locul ales să se afle în vecinătatea unor frumuseți naturale sau artistice.

Am spus deja că impresia mea generală în urma primului experiment a fost de suspendare temporară a „mecanismului“ prin care filtrăm informațiile senzoriale și le selectăm pe cele semnificative în detrimentul altora. În consecință, am simțit cum proiectez sentimentul în mod normal asociat „sensului“ asupra a tot ce mă înconjură și cum produc explicații raționale care ar suna absolut ridicol pentru un observator extern (cu excepția cazului în care subiectul experimentului ar fi un prodigios producător de explicații raționale). În orice caz, filozoful nu poate trece cu vederea faptul că procesul de selectare a anumite date senzoriale ca semnificative în detrimentul altora (pe care le catalogăm drept ne semnificative) e întotdeauna în legătură cu un scop anume: supraviețuirea, căutarea plăcerii, găsirea drumului către o destinație sau orice altceva. Unul dintre primele efecte pe care le-am remarcat în fiecare experiment cu LSD la care am participat a fost o relaxare profundă combinată cu o renunțare la scopuri și țeluri care mi-a amintit de proverbul daoist: „Când prin rost s-a atins starea de fără rost, ceea ce se voia priceput s-a priceput.“ Cu alte cuvinte, am simțit că am tot timpul din lume, că sunt liber să privesc în jur ca și cum aș trăi în veșnicie, fără cea mai mică problemă de rezolvat. Tocmai din acest motiv mi s-au părut atât de comice activitățile concentrate și cu rost ale celorlalți. Devine evident că, impunându-și țeluri plasate mereu în viitor, un „mâine care nu vine niciodată“, oamenilor le scapă

întregul sens al vieții.

Prin urmare, când încetăm să ne mai organizăm impresiile senzoriale în jurul unui scop precis, toate detaliile lumii înconjurătoare ne apar la fel de pline sau de lipsite de sens. Din punct de vedere logic, acestea sunt două moduri diferite de a spune același lucru, dar senzația copleșitoare în cadrul propriilor experiențe cu LSD a fost că toate aspectele lumii devin pline de sens și nu lipsite de sens. Prin asta nu se va înțelege că lucrurile capătă sens după modelul semnelor, în virtutea faptului că indică altceva, ci că toate lucrurile par să constituie propriul sens. Simpla lor existență sau, mai bine zis, alcătuirea lor prezentă pare perfectă, un scop sau o împlinire în sine care nu are nevoie de vreo justificare. Florile nu înfloresc ca să facă semințe, la fel cum nici semințele nu germinează pentru a face flori. Fiecare etapă a procesului – sămânță, lăstar, boboc, floare și fruct – este țelul. Găina este o modalitate a oului de a produce alte ouă. Experiența obișnuită ne oferă un echivalent sub forma muzicii și dansului; în ambele cazuri, sensul sau rostul acțiunii se găsește în fiecare moment din desfășurare și nu doar în finalul temporal al interpretării.

Acest act de traducere a experienței de zi cu zi în ceva asemănător muzicii a constituit punctul de plecare și nota dominantă ale tuturor experimentelor mele. Dar LSD-ul nu suspendă procesul de selecție eliminându-l cu totul. Ar fi mai corect să spunem că ne arată relativitatea modului nostru obișnuit de evaluare a informațiilor primite de la simțuri și ne sugerează unul diferit. Practic permite minții să își organizeze impresiile senzoriale în configurații noi. În timpul celui de-al doilea experiment am observat, de exemplu, că toate formele care se repetă – frunzele de pe o tulpină, cărțile de pe rafturi, șprosurile ferestrelor – îmi dădeau impresia că văd dublu sau multiplu. De exemplu, a doua, a treia și a patra frunză de pe o tulpină păreau reflexii ale celei dintâi, dar văzute parcă prin mai multe rânduri de geam. Când i-am menționat acest lucru doctorului care mă supraveghea, acesta mi-a arătat un deget și m-a întrebat dacă îl văd dublu. Timp de o clipă așa mi s-a părut, dar apoi am constatat brusc că a doua imagine pornea dintr-un rotocol de fum de trabuc care tocmai trecea pe lângă degetul lui și de care mintea mea se agățase proiectând asupra lui conturul și reliefurile unui deget. În continuare, m-am concentrat pe senzația de dublare sau repetare a imaginilor și brusc întregul meu câmp vizual s-a transformat în suprafața plină de cercuri concentrice a unui lichid transparent, ca atunci când arunci o piatră în apă. Imaginile normale ale obiectelor din jur nu erau distorsionate de acest model. Rămâneau neschimbate, în timp ce atenția mea se fixa pe reliefurile, liniile și umbrele proiectate pe ele care se potriveau cu modelul de cercuri concentrice, ignorându-le pe cele care nu se potriveau. Imediat ce am observat această proiecție și am conștientizat detaliile care nu se potriveau cu modelul, parcă mi-ar fi aruncat cineva o mână de pietricele în spațiul optic, producând cercuri concentrice care se suprapuneau în toate direcțiile, până când toate punctele vizibile s-au transformat în puncte de intersecție a cercurilor. Mai exact, câmpul optic părea să aibă o textură granulată ca a fotografiilor pregătite pentru a fi reproduse, atâta doar că punctele granulației nu aveau o structură rectilinie, ci circulară. În final, fiecare detaliu s-a potrivit cu modelul, câmpul meu vizual devenind poantilist, ca o pictură de Seurat.

Acest episod mi-a ridicat o serie de întrebări. Să-și fi impus mintea mea propriile proiecții geometrice asupra lumii, făcându-mă astfel „să halucinez“ o structură a lucrurilor care nu există? Sau poate ceea ce noi numim structura „reală“ a lucrurilor nu este decât o proiecție sau halucinație învățată și împărtășită de toată lumea? Sau poate ce am conștientizat eu era granulația bastonașelor și conurilor din propria retină, căci, în definitiv, chiar și halucinația trebuie să pornească de la o bază reală din sistemul nervos, nu-i așa? Cu altă ocazie, mă uitam de foarte aproape la o mână de

nisip, conștient că nu pot focaliza, realizare care m-a făcut să percep fiecare detaliu și articulație a modului în care ochii mei încețoșau imaginea. În acest caz sunt sigur că am perceput o granulație sau distorsiune din propriii ochi.

Impresia generală dată de aceste senzații optice este că ochii, fără a pierde câmpul vizual normal, s-au transformat în microscopae, de unde textura infinit de complexă și de bogată a câmpului vizual. Nu știu dacă acest lucru poate fi pus efectiv pe seama percepției multitudinii de terminații nervoase din retină sau, la fel de bine, din degete, căci am avut aceeași senzație de granulație și la atingere. Însă impresia că asta ți se întâmplă sau s-ar putea să ți se întâmple are ca efect o întoarcere a simțurilor asupra lor înseși și realizarea faptului că a vedea lumea exterioară înseamnă și a-ți vedea ochii. Altfel spus, am conștientizat în mod acut că ceea ce numesc forme, culori și texturi ale lumii exterioare sunt în același timp stări ale sistemului meu nervos, adică ale mele. Cunoscându-le pe ele mă cunosc și pe mine. Partea ciudată a acestei percepții a propriilor simțuri a fost însă că nu aveam senzația că mă raportează la ele din exterior sau de la distanță, ca *obiecte* ale percepției mele. Tot ce pot să spun este că modul în care m-am raportat la granulația sau structura propriilor simțuri a fost o conștientizare a conștientizării, m-am conștientizat pe mine din interiorul meu. Consecința acestui fapt a fost că distanța sau ceea ce mă separa pe mine de simțurile mele, pe de-o parte, și de lumea exterioară, pe de alta, a dispărut. Încetasem să mai fiu un observator detașat, un omuleț în interiorul propriei minți care *are* senzații. M-am identificat cu senzațiile mele până în punctul în care nu a mai rămas nimic din mine, eul care observă, cu excepția seriei de senzații care se întâmplau – nu *mi* se întâmplau, ci se întâmplau pur și simplu – una după alta, clipă de clipă.

Trecerea de la a avea senzații la *a fi* senzații provoacă cel mai extraordinar sentiment de ușurare și de libertate. Căci îți confirmă că experiența nu este o capcană și nici ceva care îl împinge pe om încolo și înapoi sau cu care acesta trebuie să lupte. Dualitățile convenționale subiect și obiect, cunoscător și cunoscut, simțitor și simțit devin polarități: cunoscătorul și cunoscutul devin poli, termeni sau faze ale unui singur eveniment care pur și simplu se întâmplă – nu *mi* se întâmplă și nici nu se întâmplă *datorită* mie, ci de la sine. Experiența și subiectul experienței se contopesc într-un proces unic, mereu schimbător și autoformator, complet și împlinit în fiecare moment din desfășurarea sa și de o complexitate și subtilitate infinite. E ca și cum nu ai privi, ci ai fi chiar tu spiralele și arabescurile descrise de fum în aer, de picăturile de cerneală căzute în apă sau de un șarpe care pare să își miște toate părțile trupului deodată. Dincolo de calitatea de „halucinație indusă de drog“, cele descrise se potrivesc perfect cu ceea ce Dewey și Bentley au denumit relația tranzacțională a organismului cu mediul său.<sup>33</sup> Prin asta se înțelege că toate acțiunile și experiențele noastre se nasc simultan și reciproc din organism și din mediu. Ochii văd lumina datorită soarelui, dar soarele este lumină datorită ochilor. În mod obișnuit, aflați sub hipnoza condiționării sociale, ne simțim entități distincte față de natura înconjurătoare, mai degrabă în opoziție cu ea decât parte din ea. Dar acest raport ignoră și elimină realitatea fizică a totalei noastre interdependențe cu natura. Suntem tot atât de încorporați în ea, pe cât sunt celulele și moleculele în corpurile noastre. Tocmai neglijarea și reprimarea acestei relații reciproce face atât de urgentă misiunea noilor științe ale ecologiei, care studiază interacțiunea dintre organism și mediu și îl avertizează pe om în legătură cu efectele intervenției sale neștiutoare în echilibrul natural.

Senzația că evenimentele se întâmplă de la sine, că nu există ceva care le *face* să se întâmple și că ele nu se întâmplă *cuiva* a fost una din constantele principale ale experiențelor mele cu LSD. Se

poate ca efectul substanței asupra mea să fie tocmai conștientizarea intensă a propriei filozofii, deși au existat și ocazii în care experiența mi-a sugerat modificări față de gândirea mea anterioară<sup>34</sup>. Dacă senzația de polaritate a obiectului și subiectului este confirmată de psihologia tranzacțională a lui Dewey și Bentley, senzația de evenimente care se întâmplă „de la sine“ se potrivește cu ideea unei lumi alcătuite exclusiv din procese. Evoluția limbajului științei reflectă o tendință către un limbaj procesual care descrie evenimente, relații, operații și forme, nu atât lucruri și substanțe. Lumea surprinsă de un asemenea limbaj este o lume a acțiunilor și nu a agenților, a verbelor și nu a substantivelor, care contrazice percepția comună că în spatele acțiunii se află comportamentul unui *lucru*, entitate solidă alcătuită dintr-o „esență“. Percepția comună că acțiunea este întotdeauna funcția unui agent este atât de profund înrădăcinată, atât de strâns împletită cu simțul uman al ordinii și siguranței, încât să vezi lumea altfel te poate tulbura profund. În lipsa agenților, acțiunile par să vină de nicăieri, nu mai au o origine determinabilă, spontaneitate care la prima vedere provoacă panică. În timpul unuia din experimente, mi s-a întâmplat să încerc să pun mâna (la figurat) pe ceva solid, iar acesta să se fărâmițeze la prima atingere. În zadar căutam o bază solidă pentru acțiunile mele: voința mea era o părere, iar trecutul, ca forță condiționantă și cauză, dispăruse cu totul. Nu mai exista decât structura prezentă a evenimentelor, pe cale să se întâmple. O vreme m-am simțit pierdut în vid, speriat, fără temei, complet nesigur. Nu a durat mult însă și am început să mă obișnuiesc cu acest sentiment, oricât ar fi fost el de straniu. Totul era o configurație de acțiune, proces care era în același timp eu și întregul univers cu care mă identificam, fără nimic exterior care să îmi solicite încrederea sau neîncrederea. Și însăși ideea că această configurație ar fi avut nevoie de încredere sau neîncredere în sine își pierduse sensul, la fel cum un deget nu poate și nici nu are nevoie să își atingă singur vârful.

Dacă stai să te gândești, acest mod de a vedea lumea nu pare nerezonabil. Agentul din spatele fiecărei acțiuni este el însuși acțiune. Dacă despre pisică putem spune că se pisicește, atunci de ce să nu spunem și despre mochetă că „mochetește“? Nu e nevoie să ne punem întrebarea „cine sau ce mochetește?“, la fel cum nu trebuie să ne întrebăm din ce substanță sau esență e făcută lumea – pentru că lumea nu se poate descrie altfel decât în termeni de formă, structură, ordine și funcționare. Lumii nu *i se dă formă* asemenea lutului modelat de mâinile olarului; lumea *este* formă sau, mai bine zis, formare, căci, la o examinare mai atentă, fiecare substanță se dovedește a fi o configurație bine sudată. Ideea fixă conform căreia orice configurație sau formă trebuie să fie făcută dintr-un material elementar amorf are la bază analogia între formarea naturală și manufactură, ca și cum stelele și stâncile ar fi fost făcute din ceva anume, la fel cum mesele sunt făcute din lemn de tâmplar. Astfel, ceea ce numim agentul din spatele acțiunii este de fapt o stare anterioară sau relativ mai stabilă a aceleiași acțiuni: un om care alergă este un om în plină acțiune de a fi om aflat în plină acțiune de a alerga, și nu doar un om în plină acțiune de a fi om. Mai mult, să spui că evenimentele prezente sunt influențate și cauzate de cele trecute este o convenție cumva stângace, căci vorbim de fapt despre etape timpurii și târzii ale aceluiași eveniment. Putem stabili regularități de ritm și organizare în cadrul unui eveniment, și astfel prezice configurațiile sale viitoare, însă stările anterioare nu „împing“ stările prezente și pe cele viitoare ca pe un șir de piese de domino, dărâmându-le una după alta. Piese de domino rămân unde cad, în schimb evenimentele trecute se topesc în cele prezente, un alt mod de a spune că lumea este o configurație autopropulsată care, în măsura în care stările anterioare îi sunt înregistrate, capătă aspect de ordine sau cronologie. Mișcarea, energia îi vin din ea însăși în



prezent, nu din trecut, care rămâne în urma ei, în amintire, asemenea siajului unui vapor.

Când tatonăm această configurație autopropulsată cu întrebarea „de ce“, căutăm mai mereu răspunsul în impulsul său original, din trecut, sau în scopul său viitor. De mult am realizat că dacă există un motiv pentru existența lumii, acesta trebuie căutat în prezent, la fel cum motivul existenței siajului trebuie căutat în motorul vaporului aflat în mișcare. Am precizat deja că LSD-ul mă face să percep în mod acut caracterul muzical și de dans al lumii, îndreptându-mi și fixându-mi atenția pe curgerea sa prezentă ca sens ultim al lumii. Dar mi-a fost dat să văd și că sensul de care vorbesc comportă profunzimi, că prezentul țâșnește din adâncurile sale cu o energie care deseori depășește în complexitate simpla exuberanță.

Unul din experimentele cu LSD la care am participat a avut loc noaptea târziu. Trecuseră deja cinci sau șase ore, când doctorul a trebuit să plece acasă, iar eu am rămas singur în grădină. Pentru mine, această etapă a experimentului este întotdeauna cea mai fecundă din punctul de vedere al înțelegerii, dat fiind că efectele senzoriale neobișnuite și bizare de la început s-au estompat. Grădina consta de fapt în gazon înconjurat de arbuști și copaci înalți – pini și eucalipti – și era scaldată de lumină de la casa care închidea una dintre laturile sale. Cum stăteam în picioare pe gazon, am constatat că peticele neuniforme unde iarba era rară și invadată de buruieni nu îmi mai apăreau ca defecte. Am început să le percep dispunerea aleatorie ca pe o configurație prestabilită care dădea întregului gazon textura catifelei, cu desene în relief ca damascul, peticele cu iarbă rară reprezentând partea în care firele catifelei sunt tunse pentru a crea efectul de relief. Cuprins de încântare pură, am început să dansez pe acest covor fermecat, simțind prin mocasinii subțiri cum pământul prinde viață sub tălpile mele și cum mă unesc cu pământul, copacii și cerul până când devin una cu tot ce mă înconjoară.

Când mi-am ridicat privirea, am dat de stelele cu reflexii irizante de roșu, verde și albastru, traversate doar de lumina solitară a unui avion care părea să lase o dâră nesfârșită pe cer. În același timp, arbuștii, copacii și florile păreau bijuterii însuflețite, arabescuri de jad, alabastru sau coral luminate din interior, prin care curge și respiră aceeași viață ca și prin mine. Fiecare plantă se transformase într-un soi de rostire muzicală, un joc de variații pe o temă care se repeta pornind de la ramurile principale, trecând prin tulpini și crenguțe și până la frunze, nervuri și rețelele fine de capilare. Fiecare nou puseu de creștere pornea dintr-un centru și repeta sau amplifică ritmul de bază, cu din în ce mai multă complexitate și culoare, deschizându-se în final într-o floare.

Din descrierea mea reiese că atmosfera din grădină căpătase un caracter exotic, asemenea celei din grădinile de giuvaieruri din *O mie și una de nopți* sau scenele dintr-o miniatură persană. La momentul respectiv, m-a uimit această constatare, după care am început să mă întreb de ce peisajele pline de detalii scânteietoare din acele miniaturi sau multe din picturile chinezești și japoneze ni se par exotice. Să fi redat artiștii respectivi ce văzuseră, ca și mine, sub influența drogurilor? Știam suficient de multe despre viețile și tehnicile pictorilor din Orientul Îndepărtat ca să mă îndoiesc că așa au stat lucrurile. M-am mai întrebat și dacă viziunea pe care am avut-o eu era „drogată“. Altfel spus, să fi avut LSD-ul în sistemul meu nervos un efect de filtru chimic adăugat simțurilor mele care mă făcea să percep totul distorsionat, de o frumusețe supranaturală? Sau poate efectul său a fost mai degrabă de a înlătura anumite inhibiții obișnuite și normale ale minții și simțurilor, permițându-mi să văd lucrurile așa cum ni s-ar înfățișa ele dacă nu am fi niște reprimăți cronici? Nu se știu prea multe despre efectele neurologice exacte ale LSD-ului, dar ce se știe pare să încline balanța către cea de-a doua variantă. Dacă lucrurile stau așa într-adevăr, e posibil ca formele artistice din culturile străine să ni se pară exotice – adică încântător de

nefamiliare – pentru că ne înfățișează lumea văzută prin ochii unor artiști care nu își reprimă aceleași lucruri ca și noi. Din cauză că perspectiva lor asupra lumii este blocată în alte puncte decât a noastră, vedem în reprezentările lor lucruri a căror existență o ignorăm în mod normal. Îclin să cred că asta este explicația, mai ales că mi s-a întâmplat să văd lumea în această lumină magică și fără LSD, iar în acele momente eram profund relaxat în interior, cu simțurile deschise în mod nepremeditat către tot ce mă înconjura.

Așadar, aflat nu atât sub influența drogului, cât într-o stare de deschidere ieșită din comun față de realitate, am încercat să pătrund sensul, natura interioară a configurației dănuitoare cu care ne confundam și eu, și grădina, și întreaga cupolă a nopții punctată de stele colorate. Brusc am realizat că era vorba de un dans al iubirii, unde „iubire“ conține întregul spectru semantic al cuvântului: de la roșul plăcerii erotice, trecând prin verzele tandreții umane, până la violetul milostivirii divine, de la libidoul lui Freud la „iubirea care mișcă soarele și celelalte stele“ a lui Dante. Toate culorile izvorau dintr-o sursă unică de lumină albă, care nu era doar dragoste în accepțiunea sa obișnuită, ci și inteligență, nu doar *eros* și *agape*, ci și *logos*. Pătruns de sentimentul că structura complexă, asemenea simfoniilor ramificate, a plantelor și a propriului sistem nervos nu sunt doar simple manifestări ale inteligenței, am înțeles că lucrurile precum dragostea și inteligența sunt în sine substanțe sau forțe fără formă. Configurația însăși mi-a apărut ca fiind inteligență și dragoste, în ciuda tuturor denaturărilor neghioabe și crude vizibile din exterior.

Nu există probabil o modalitate obiectivă de a verifica astfel de revelații. Lumea este dragoste pentru cel care o tratează ca atare, chiar și atunci când asta înseamnă chin și răvășire interioară și stări de conștiință în care dispare linia de demarcație dintre eu și lume, astfel încât suferința nu mai poate fi percepută ca răutate provocată sinelui de către celălalt, din afară. Urmând același raționament, ar rezulta că în absența separației dintre eu și celălalt nu există nici dragoste. Această implicație ar fi însă validă doar în cazul în care individualitatea și universalitatea ar fi cu adevărat contrarii, excluzându-se reciproc, cu alte cuvinte, dacă inseparabilitatea sinelui de celălalt ar însemna că toate diferențierile individuale sunt pur și simplu ireale. Or, din perspectiva unitară, non-dualistă asupra lumii pe care am descris-o până acum, acest lucru nu e adevărat. Diferențele individuale exprimă unitatea, asemenea ramurilor, frunzelor și florilor uneia și aceleiași plante, iar dragostea ce leagă elementele constituie realizarea interdependenței lor fundamentale.

Nu am avut încă ocazia să folosesc LSD în situații de durere fizică sau psihică intensă, prin urmare explorările mele, sub influența sa, ale problemei răului pot părea superficiale. O singură dată, în cadrul experimentelor mele, am simțit frică acută, dar cunosc câteva cazuri în care LSD-ul a declanșat stări psihice dintre cele mai neplăcute și alarmante. De mai multe ori am încercat să mă expun unor astfel de stări uitându-mă la imagini considerate în mod normal „de groază“ – fălcile păianjenilor, țepii și spinările unor pești sau insecte periculoase. Însă tot ce am reușit să-mi provoc a fost un sentiment de frumusețe și de exuberanță, dat fiind că răul închipuit pe care îl proiectăm în mod normal asupra acestor vietăți lipsea cu desăvârșire, iar instrumentele lor de distrugere nu îmi apăreau mai periculoase decât dinții unei femei frumoase. Cu o altă ocazie, am privit timp îndelungat o reproducere în culori a *Judecății de Apoi* a lui Van Eyck, cu siguranță unul dintre cele mai înspăimântătoare produse ale imaginației umane. Scena iadului este dominată de Moarte, un schelet sub ale cărui aripi mari ca de liliac se zvârcolesc trupuri care țipă, în timp ce șerpilor îi pătrund asemenea viermilor din fructe. Unul din efectele stranii ale LSD-ului este că însuflețește imaginile, lucru care s-a întâmplat și cu reproducerea respectivă: toată acea

încrengătură de membre și șerpi a început să se zvârcolească în fața ochilor mei.<sup>35</sup>

În mod normal, o astfel de priveliște mi-ar fi provocat groază. În circumstanțele respective însă, nu a făcut decât să-mi stârnească un viu interes și curiozitate, până când m-am gândit: „*Demon est deus inversus* (Diavolul este Dumnezeu inversat), deci pictura trebuie întoarsă cu susul în jos.“ Zis și făcut, moment în care am început să râd în hohote, căci am realizat că scena nu era decât o dramă lipsită de conținut, un soi de sperietoare spirituală, menită să păzească un mister oarecare de profanarea lui de către neinițiați. Expresiile de agonie ale condamnaților mi-au apărut ca fiind în mod evident „teatrale“, cât despre capul de mort, craniul mare din mijlocul picturii, mi s-a înfățișat ca fiind exact ceea ce este: un craniu, o cochilie goală care nu are cum să ne sperie din moment ce nu e nimic în ea.

Fără îndoială, ceea ce am văzut a fost adevărata natură a iadurilor ecleziastice. Pe de-o parte, pretind că nu se poate scăpa vreodată de autoritatea socială din moment ce există o poliție post-mortem care prinde fiecare răufăcător. Pe de altă parte, funcționează ca indicatoare de „trecerea interzisă“, menite să descurajeze accesul celor neonești și imaturi la revelații de care ar putea abuza. Părinții își pun copiii în țarcuri cu jucării ca să îi țină departe de chibrituri sau ca să nu cadă pe scări și, deși scopul țarcului este să țină copilul închis, părinții resimt o mândrie firească când acesta crește suficient de mare pentru a ieși singur de acolo. În mod asemănător, faptele omului devin cu adevărat morale numai după ce a încetat să fie motivat de frica de iad, adică atunci când a ajuns să se unească cu Binele care este dincolo de bine și de rău, altfel spus, când a ajuns să acționeze nu din dorința de recompensă sau teama de pedeapsă. Exact aceasta este natura lumii privită ca acțiune autopropulsată, care trădează un trecut în loc să fie condusă de acesta.

Dincolo de aceste considerații, n-am nici un dubiu că percepând capul de mort ca pe o amenințare nefondată am recunoscut că teama de moarte, diferită de teama de a muri, este una dintre iluziile cele mai lipsite de temei dintre cele care ne chinuiesc. Incapabili să ne imaginăm absența propriei persoane, umplem acel vid din minte cu imagini despre cum vom fi îngropați de vii într-o întunecime veșnică. Dacă moartea constituie doar o întrerupere a unui flux de conștiință, atunci e limpede că nu avem a ne teme. Totodată, sunt conștient că există dovezi aparente ale unei vieți dincolo de moarte, furnizate de câteva cazuri neobișnuite și inexplicabile de comunicare prin intermediul unui medium și rememorare a vieților anterioare. Personal, le găsesc explicația – destul de vagă, ce-i drept – în rețelele neștiute de comunicare și interrelație din configurația vieții care scapă percepției noastre obișnuite. Căci dacă formele se repetă, dacă structura ramificată a copacilor reverberează la nivelul structurii cursurilor de apă din deșert, nu e tocmai de mirare că o configurație atât de complexă cum este sistemul nervos uman ar putea repeta configurații care se prezintă conștiinței ca amintiri veritabile despre vremuri foarte îndepărtate. Intuiția mea este – și, bineînțeles, nu e decât o opinie personală – că transcendem moartea nu ca sisteme de memorie individuale, ci numai în măsura în care identitatea noastră adevărată se confundă cu totalitatea proceselor lumii, diferită de organismul care este aparent separat.

După cum am spus deja, LSD-ul are ca efect și această senzație de identificare cu totalitatea proceselor lumii, în cazul meu aceasta născându-se din realizarea distinctă a interdependenței contrariilor. Linia și planul, conceptul și perceptul, solidul și spațiul, figura și fondul, subiectul și obiectul sunt atât de corelate, încât primul se poate transforma fără probleme în cel de-al doilea. Acum ți se pare, de exemplu, că natura nu conține linii deloc: nu mai există decât limitele planurilor, limite care, în definitiv, sunt planurile înseși. Iar în momentul următor, privind atent textura planurilor respective, descoperi că nu sunt altceva decât o rețea densă de linii dispuse într-

un anumit model. Mă uitam la silueta unui copac profilată pe fundalul cerului și mi se părea că cerul este decupat din copacul care explodase în spațiu. În momentul următor însă, mi s-a părut că silueta copacului este decupată din cerul care făcuse implozie în copac. Împingând tragi și trăgând împingi, ca atunci când învârți de marginea unui volan cu mâna. Cum distingi între când împingi și când tragi?

Ideea că formele sunt în același timp proprietăți ale spațiului în care se desfășoară nu are nimic fantastic dacă ne gândim la natura câmpurilor magnetice sau, spre exemplu, la dinamica unei picături de cerneală care se rotește când cade în apă. Exprimarea verbală conceptuală este atât de inadecvată, încât tindem să gândim fiecare aspect al relației pe rând. Acum vedem o formă dată ca proprietate a figurii, acum o vedem ca proprietate a fondului, ca în imaginile din psihologia Gestalt care înfățișează două contururi de fețe văzute din profil colorate cu negru, pe care să se sărute. Spațiul alb dintre contururi seamănă cu un pocal, dar este deosebit de dificil să vezi și pocalul, și fețele care se sărută în același timp. Sub influența LSD-ului însă, se pare că reușim să percepem această simultaneitate foarte clar, conștientizând astfel relația de reciprocitate dintre forma și acțiunile proprii și forma și acțiunile universului înconjurător. Cele două par să se alcătuiască și să se determine reciproc și simultan, explozia și implozia acordându-se perfect și dându-i individului impresia că sinele său este și una și alta în același timp. Această identitate interioară se resimte la fiecare nivel al existenței: lumea fizică a stelelor și spațiului, pietrelor și plantelor, lumea socială a ființelor umane și lumea ideatică a artei și literaturii, muzicii și conversației. Toate constituie fonduri sau câmpuri a căror activitate se află într-o strânsă relație de reciprocitate cu existența și comportamentul propriu, astfel încât „originea“ acțiunii se găsește de fapt în ambele planuri simultan, cele două fuzionând într-un act comun. Cu siguranță așa se explică și de ce experiența cu LSD într-un grup mic poate avea un caracter profund euharistic, unindu-i pe participanți printr-un sentiment de prietenie deosebit de caldă și de apropiată.

Una peste alta, pentru mine, experimentele cu această substanță chimică uimitoare s-au dovedit foarte utile, creative, stimulante și, în primul rând, mi-au comunicat fără umbră de îndoială că „mai multe-s pe pământ și-n cer [...] decât închipuie filozofia“<sup>36</sup>. O singură dată am simțit spaimă, că mă aflu la un pas de nebunie, dar chiar și atunci înțelegerea pe care am câștigat-o a meritat suferința. Totuși, această întâmplare m-a convins că, utilizată în mod necugetat, această alchimie poate fi deosebit de periculoasă și m-a făcut să mă întreb cine, în societatea noastră, are competența necesară să controleze consumul de LSD. În mod evident, întrebarea este cu atât mai relevantă în cazul altor descoperiri științifice puternice, precum energia atomică, cu mențiunea însă că, odată descoperit, lucrul respectiv nu mai poate fi ținut secret. În momentul la care scriu, 1960, LSD-ul se află sub controlul farmacologilor și câtorva grupuri de cercetători din domeniul psihiatriei. Deși recunosc că există și psihiatri lipsiți de scrupule sau de-a dreptul bolnavi de psihoză, am mult mai multă încredere în controlul exercitat de ei decât în cel exercitat de poliție și de Biroul de combatere a narcoticelor – care, de fapt, nici măcar nu exercită o formă de control, ci doar de opresiune ineficientă, ceea ce face ca adevăratul control să se afle în mâna rețelelor de crimă organizată.

În general, considerăm justificată utilizarea de instrumente puternice și periculoase în situațiile în care probabilitatea unui dezastru este mică. O viață organizată în așa fel încât să fie complet sigură și să nu mai existe posibilitatea accidentelor pur și simplu nu merită trăită pentru că, în final, necesită abolirea libertății. Același raționament bazat pe risc îl folosim și pentru justificarea călătoriei cu avionul sau cu automobilul, folosirea aparatelor electrocasnice și a tuturor celorlalte

unelte periculoase ale civilizației. Până în prezent, catastrofele înregistrate ca urmare a utilizării de LSD sunt extrem de puține la număr, neexistând vreo dovadă că acesta ar crea dependență psihică sau vătămare fizică. Desigur, poate apărea o dependență psihică de stimuli, fără să se poată stabili în termeni psihologici o sursă a dependenței. Personal, nu sunt un model de voință puternică, dar am constatat că LSD-ul nici nu se compară cu tutunul sau vinurile sau țăriile când vine vorba de pofta de a-l consuma. Dimpotrivă, fiecare experiență cu LSD este atât de fecundă, încât simt că trebuie să o diger câteva luni înainte de a avea una nouă. Mai mult, am descoperit că nu sunt deloc tentat să mă raportez la consumul de LSD cu disponibilitatea și dedicația cu care oamenii se raportează la un sacrament, iar experiența îmi este utilă tocmai în măsura în care reușesc să-mi mențin treze facultățile critice și intelectuale.

Se consideră în general că intuiția și intelectul, poezia și logica, spiritualitatea și raționalitatea se află într-un raport de incompatibilitate radicală. Pentru mine, cel mai impresionant în cadrul experiențelor cu LSD este că aceste domenii recunoscute ca opuse devin complementare și se pun în valoare unul pe celălalt, sugerând posibilitatea unui mod de viață în care omul nu mai constituie întruchiparea unui paradox, înger și animal, în care se dă o luptă între instinct și rațiune, ci a unei concordanțe minunate în care *eros* și *logos* se confundă.

### Note

[33.](#) John Dewey (1859–1952) și Arthur F. Bentley (1870–1957) au fost doi filozofi americani, coautori ai cărții *Knowing and the Known* (1949) (n.tr.).

[34.](#) Am insistat de multe ori, de exemplu în *Calea Zen*, asupra faptului că lumea „reală” este concretă, și nu abstractă, și că, prin urmare, configurațiile conceptuale de ordine, clasificare și logică pe care mintea umană le proiectează asupra naturii sunt cumva mai puțin reale. În câteva rânduri însă, sub influența LSD-ului, am înțeles că perceptul și conceptul, abstractul și concretul sunt totuna. În definitiv, creierul nostru și configurațiile pe care le conține fac parte ele înseși din universul fizic, concret și, prin urmare, abstracțiile noastre sunt forme la fel de naturale ca și structura cristalelor sau alcătuirea ferigilor.

[35.](#) Ulterior, cu ajutorul unei cochilii de arici de mare, am reușit să înțeleg cum se produce efectul. Nu doar că vedeam, dar și simțeam la atingere cum toate protuberanțele mărunte și violete ale cochiliei au început să se foiască. Uităndu-mă mai atent, am înțeles că, de fapt, mișcându-se pe suprafața cochiliei, privirea mea producea o aparentă schimbare a intensității culorilor, care antrena la rândul său o creștere sau descreștere a intensității umbrelor. Acest fenomen nu avea loc când privirea rămânea fixă. Mișcarea – sau aparenta mișcării – umbrelor se confundă deseori cu mișcarea obiectului care produce umbrele, în acest caz micile protuberanțe ale cochiliei. Și în cazul reproducerii picturii lui Van Eyck s-a produs același efect, respectiv oscilația intensității umbrelor efectiv pictate de artist, de unde și aceeași iluzie de mișcare.

[36.](#) Actul I, scena 5, *Hamlet*, de William Shakespeare, trad. de Leon Levițchi și Dan Duțescu, Editura Univers, București, 1986, p. 350 (n.tr.).

## *Bibliografia lucrărilor lui Alan W. Watts*

### CĂRȚI:

1. *The Spirit of Zen*, John Murray, London, 1936; ed. a II-a, 1955; ed. a III-a, 1958; (broșată) Grove Press, New York, 1960.  
(traducerea germană) *Vom Geist des Zen*, Benno Schwabe, Basel și Stuttgart, 1956.  
(traducerea italiană) *Lo Zen*, Bompiani, Milano, 1959.
2. *The Legacy of Asia and Western Man*, John Murray, London, 1937; University of Chicago, 1939.  
(traducerea olandeză) *Azië en het Avondland*, Kluwer, Deventer, 1938.
3. *The Meaning of Happiness*, Harper, New York, 1940; ed. a II-a, Delkin, Stanford, 1953.
4. *Behold the Spirit*, Pantheon, New York, 1947; Murray, London, 1948.
5. *Easter – Its Story and Meaning*, Henry Schuman (Abelard-Schuman), New York, 1950.
6. *The Supreme Identity*, Pantheon, New York și Faber & Faber, London, 1950; (broșată) Noonday, New York, 1958.
7. *The Wisdom of Insecurity*, Pantheon, New York, 1951; Rider, London, 1952.  
(traducerea germană) *Weisheit des ungesicherten Lebens*, Otto-Wilhelm-Barth, München, 1955.
18. *Myth and Ritual in Christianity*, Thames & Hudson, London, și Vanguard, New York, 1953; (broșată) Grove Press, New York, 1960.  
(traducerea germană) *Mythos und Ritus im Christentum*, Otto-Wilhelm-Barth, München, 1956.
19. *The Way of Zen*, Pantheon, New York, și Thames & Hudson, London, 1957; (broșată) Mentor Books, New York, 1959.  
(traducerea românească) *Calea Zen*, trad. de Iulia Waniek, Editura Humanitas, București, 1997; ed. a II-a, 2012 (n.tr.).
10. *Nature, Man, and Woman*, Pantheon, New York, și Thames & Hudson, London, 1958; (broșată) Mentor Books, New York, 1960.

### MONOGRAFII ȘI BROȘURI:

11. *An Outline of Zen Buddhism*, Golden Vista Press, London, 1932.
12. *Seven Symbols of Life*, Buddhist Society, London, 1936.
13. *The Psychology of Acceptance*, Analytical Psychology Club of New York, 1939.
14. *The Theologia Mystica of St. Dionysius*, trad. din limba greacă, cu o introducere de Alan W. Watts, Holy Cross Press, West Park, New York, 1944.
15. *The Meaning of Priesthood*, Advent Papers, Boston, 1946.
16. *Zen Buddhism*, The Buddhist Society, London, 1947. (traducerea olandeză) *Zen Buddhisme*, H. Buys, Lochem, 1949.
17. *Zen* (versiune dezvoltată a lui 16), Delkin, Stanford, 1948.
18. *The Way of Liberation in Zen Buddhism*, American Academy of Asian Studies, San



Francisco, 1955.

19. *Beat Zen, Square Zen, and Zen* (versiune dezvoltată a lui 28), City Lights Books, San Francisco, 1959.

#### PRINCIPALELE ARTICOLE:

20. „The Rusty Swords of Japan“, *Asia*, mai 1939, New York.

21. „How Buddhism Came to Life“, *Asia*, octombrie 1939, New York.

22. „The Problem of Faith and Works in Buddhism“, *Review of Religion*, vol. 5, 4, mai 1941, Columbia Univ., New York.

23. „The Negative Way“, *Vedanta and the West*, vol. 14, 4, 1951, Hollywood. Și în *Vedanta for Modern Man*, ed. Christopher Isherwood, Harper, New York, 1951.

24. „Asian Psychology and Modern Psychiatry“, *American Journal of Psychoanalysis*, vol. 13, 1, 1953, New York. Și în *Psychopathology*, ed. Reed, Alexander și Tomkins, Harvard, Cambridge, 1958.

25. „The Language of Metaphysical Experience“, *Journal of Religious Thought*, vol. 10, 2, 1953, Howard Univ., Washington, D.C.

26. „Oriental «Omnipotence»“, *Tomorrow*, vol. 4, 1, 1955, New York.

27. „Convention, Conflict, and Liberation“, *American Journal of Psychoanalysis*, vol. 16, 63, 1956.

28. „Beat Zen, Square Zen, and Zen“, *Chicago Review*, vol. 12, 2, 1958.

29. „Zen and the Problem of Control“, *Contact*, vol. 1, 1, 1958, Sausalito, Calif.

#### ARTICOLE SCRISE DE ALȚI AUTORI:

30. Philip Wheelwright, „The Philosophy of Alan W. Watts“, *Sewanee Review*, vol. 61, 3, 1953.